

SUBSCRIBE

FAIZANEDARSENIZAMI

YOUTUBE CHANNEL

AND

TELEGRAM CHANNEL



7620083880



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اپنی مقبولیت پر شاہد، صدیوں سے متداول، کبار علمائے
امت کے زیر درس رہنے والی علم اصول فقہ کی بلند پایہ، عظیم المرتبت کتاب
التوضیح کی جامع اور آسان ترین اردو شرح

التَّوْضِيحُ

عَلَى

التَّوْضِيحِ فِي حُلِّ غَوَايِضِ لَتَبْقَاحِ



صَدُّ الشَّرِيعَةِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْعُودٍ تَابُ الشَّرِيعَةِ حَنْفِي بُخَارِي مُتَوَفَى ١٢٢٢



مَوْلَانَا مُحَمَّدُ عُمَرَانُ شَمْسِي
أَسَازِدَارُ الْعُلُومِ مُجَاهِدِ مِلَّتِ
دَعَامُ نَجْمِ شَرِيفِ بَهْدَرِكَ أَرْبَابِ

خصوصیات

• تحقیقات لغویہ • تراکیب مشکلہ • مکمل اعراب • سلیس ترجمہ • تشریحات نافعہ • محاسن بلاغت



کَمَالُ بَکْدُیُوں نَزْدِ مَدَرِ شَمْسِ الْعُلُومِ (شَمْسِی گلی) اگھوسی مَو

☆ فہرست ☆

صفحہ نمبر	مضامین	نمبر شمار
5 مقدمہ	1
15 خطبہ توضیح	2
28 خطبہ تنقیح مع التوضیح	3
45 اصول فقہ کی حد اضافی کا بیان	4
49 فقہ کی پہلی تعریف	5
60 فقہ کی دوسری تعریف	6
79 فقہ کی تیسری تعریف	7
88 اصول فقہ کی حد لقمی کا بیان	8
112 موضوع سے متعلق مباحث ثلاثہ	9
123 کتاب اللہ کی تعریف	10
134 نظم قرآنی کی تقسیمات اربعہ کا بیان	11
145 خاص کا بیان	12
160 عام کا بیان	13
176 عام کو بعض افراد پر منحصر کرنے کے طرق	14
183 عام مخصوص منہ البعض کا بیان	15
207 الفاظ عام کا بیان	16
255 حکایت فعل نبی ﷺ کے حکم میں ائمہ کا اختلاف	17
258 سوال یا حادثے کے بعد واقع ہونے والے کلام کا حکم	18
262 مطلق کا بیان	19
286 مشترک کا بیان	20



AL-H. B. C. E-Habibia
Khanagar, Bhadrak
Dhamnagar, Bhadrak
Mob-7504160266
9658546147

انتساب

سرفروشان حق کے اس امیر کے نام
 جس نے اپنی روحانی طاقت، عزم و استقلال، ہمت و
 شجاعت اور صبر و تحمل سے باطل کی تیز و تند آندھیوں کا کلیجہ چیر ڈالا،
 جس کے دستِ قدرت میں نصر من اللہ وفتح قریب کی شمشیر
 براں تھیں، جس کے دوش شجاعت و بسالت پر وانتم الاعلون ان کنتم
 مؤمنین کا ترکش تھا، جس کے سینے میں جاء الحق وزهق الباطل کا جگمگاتا
 ہوا یقین تھا، جس نے اپنے کردار و عمل سے لوگوں کو یہ درس دیا کہ حق و صداقت کی
 آواز قصر جبر و استبداد میں بلند کی جاتی ہے، عدل و انصاف کا پرچم ظلم و جفا کے
 ایوان پر لہرایا جاتا ہے، حریت و آزادی کی تعلیم آگ کے انگاروں میں دی جاتی
 ہے اور پیکر تسلیم و رضا مصائب و آلام کی گھنگھور گھٹاؤں میں مسکراتا ہے۔
 میری مراد امام التارکین، سلطان المناظرین، فاتح عرب و عجم حضور مجاہد ملت
 علامہ شاہ محمد حبیب الرحمن عباسی ہاشمی علیہ الرحمۃ والرضوان
 کی ذات ستودہ صفات ہے، جسے طاغوتی قوتیں ہزار ظلم و تشدد کے باوجود
 جادہ حق سے منحرف نہ کر سکیں۔

عقیدت کیش

محمد عثمان شمش

بسم الله الرحمن الرحيم

حامداً ومصلیاً ومسلماً

کلمات تشکر

رب قدیر کی بارگاہ عظمت میں میرا بال بال سراپا سپاس اور مجسم شکر گزار ہے کہ اس نے مجھ جیسے ظلوم و جہول کو التوضیح فی حل غوامض التنقیح کی شرح لکھنے کی توفیق عطا فرمائی۔ اگر مالک بے نیاز کی غیبی تائید و حمایت حاصل نہ ہوتی اور اس کی رحمت بے کراں نے میرے لرزتے اور تھرتھراتے ہوئے قدموں کو سہارا نہ دیا ہوتا تو یہ شرح ہرگز منظر عام پر نہ آتی۔ اس نعمت کے شکر یہ میں میری جبین نیاز خم، قلب و جگر احساسات تشکر سے سرشار، نفس جذبہ عبودیت سے لبریز اور ایک ایک سانس احکم الحاکمین کی بارگاہ میں مصروف حمد و ثنا ہے۔

میں دل کی انتہا گہرائیوں سے شکر گزار ہوں استاذ گرامی حضرت علامہ مولانا وصی احمد صاحب قبلہ کا جنہوں نے کثرت مشاغل کے باوجود انتہائی عرق ریزی و جانفشانی کے ساتھ نظر ثانی اور تصحیح کا فریضہ انجام دیا۔ ساتھ ہی ان تمام اساتذہ کا احسان مند ہوں، جن کی پاکیزہ تعلیم و تربیت اور علمی فیضان نے مجھے کچھ لکھنے پڑھنے کا سلیقہ عطا فرمایا اور جن کے متعین کردہ خطوط آج بھی میرے لیے مشعل راہ، منارہ نور اور نشان منزل ہیں۔ کونین کا پالنے پران کرم فرماؤں کے احسانات کا وہ صلہ عطا فرمائے جو اس کی شان کریبی کے لائق ہے اور ان تمام احباب و اعوان کے حضور میری جبین شکر خم ہے، جنہوں نے اس کام کی تکمیل میں کسی طرح بھی حصہ لیا، مجھے نیک مشوروں سے نوازا یا کم از کم میری حوصلہ افزائی فرمائی۔

پوری کوشش کے باوجود اغلاط کا رہ جانا ایک فطری امر ہے؛ اس لیے قارئین سے گزارش ہے کہ اگر کوئی خامی دیکھیں تو دامن عفو میں جگہ دے کر مطلع فرمائیں؛ تاکہ آئندہ اڈیشن میں اس کی اصلاح کی جاسکے۔

محمد عثمان شمسی

۲۴ جمادی الاخریٰ ۱۴۳۶ھ / ۱۵ اپریل ۲۰۱۵ء بروز بدھ

مقدمہ

کسی بھی علم و فن کو علی وجہ البصیرت سمجھنے کے لیے چند امور کا جاننا ضروری ہوتا ہے:

(۱) فن کی تعریف (۲) غرض و غایت (۳) موضوع (۴) کتاب اور صاحب کتاب کا تعارف، چوں کہ یہ کتاب فن اصول فقہ میں ہے؛ لہذا اصول فقہ کی تعریف، اس کی غرض و غایت، اس کا موضوع، توضیح اور اس کے مصنف کے بارے میں چند باتیں بطور مقدمہ قارئین کی خدمت میں پیش کی جا رہی ہیں۔

اصول فقہ کی تعریف دو طرح کی جاتی ہے: (۱) **حد اضافی** (۲) **حد لقی**

حد اضافی: مضاف اور مضاف الیہ کی الگ الگ تعریف کی جائے یعنی اصول کی الگ اور فقہ کی الگ کی جائے۔

حد لقی: مضاف اور مضاف الیہ کے مجموعے کی ایک ہی تعریف کی جائے۔ بلفظ دیگر اصول فقہ کی تعریف اس طور پر کی جائے کہ وہ ایک مخصوص فن کا لقب ہے۔

اصول فقہ کی حد اضافی: اصول، اصل کی جمع ہے۔ اصل کا لغوی معنی ”ما یستنی علیہ غیرہ“ ہے یعنی جس پر غیر کی بنیاد ہو اور اصطلاح میں اصل کا اطلاق متعدد معانی پر ہوتا ہے (۱) رائج کے معنی میں جیسے: کہا جاتا ہے ”الحقیقة اصل بالنسبة الی المجاز“ یعنی حقیقت مجاز کی بہ نسبت رائج ہے (۲) قاعدہ کے معنی میں جیسے: کہا جاتا ہے ”کل فاعل مرفوع اصل من النحو“ ہر فاعل کا مرفوع ہونا نحو کا ایک قاعدہ ہے (۳) دلیل کے معنی میں جیسے: کہا جاتا ہے ”ان اقيموا الصلاة اصل وجوب الصلاة“ یعنی آیت کریمہ ”اقیموا الصلاة“ وجوب صلاة کی دلیل ہے۔

لیکن جب اصل کی اضافت کسی علم کی طرف ہو تو اس وقت اصل کا دلیل کے معنی میں ہونا متعین ہے؛ لہذا اصول الفقہ کا معنی ہو ا دلائل الفقہ۔

فقہ: فقہ کی مختلف تعریفات علما سے منقول ہیں جن میں سب سے مشہور تعریف یہ ہے: ”هو العلم بالاحکام الشرعیة من ادلتها التفصیلیة“ یعنی احکام شرعیہ کو دلائل تفصیلیہ سے جاننے کا نام فقہ ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے فقہ کی تعریف ان

الفاظ میں منقول ہے: ”معرفة النفس مالها وما عليها“، یعنی نفس کو نفع بخش اور مضر چیزوں کی معرفت ہو جائے، اسی کا نام فقہ ہے۔ اصحاب طریقت اور اہل معرفت کے نزدیک فقہ علم و عمل کے مجموعے کا نام ہے، چنانچہ ان کے نزدیک فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی جاتی ہے: ”الفقيه عند اهل الله هو الذي لا يخاف الا من مولاه ولا يتراقب الا اياه ولا يلتفت الى ما سواه ولا يرجو الا الخير من الغير و يطير في طلبه طيران الطير“، یعنی اللہ والوں کے نزدیک فقیہ وہ ہے جو صرف اپنے مولیٰ سے ڈرتا ہو، اس کے علاوہ کسی اور کی طرف اس کا التفات نہ ہو، اس کے ماسوا کسی اور سے بھلائی کا امیدوار نہ ہو اور اس کی تلاش میں پرندے کی طرح اڑتا رہے۔ صاحب ”مسلم الثبوت“ قاضی محبت اللہ بہاری علیہ رحمۃ الباری نے فقہ کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے: ”الفقه حكمة فرعية شرعية“، یعنی فقہ اس علم واقعی تصدیقی کا نام ہے جو اصول و مبادی پر متفرع اور ادلہ شرعیہ سے ثابت ہو۔

اصول فقہ کی حدلقبی: ”العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى

استنباط الاحكام الفقهية بدلائلها“، یعنی اصول فقہ ان قواعد کو جاننے کا نام ہے جن کے ذریعے دلائل کی روشنی میں احکام فقہیہ کے استنباط تک پہنچنا ممکن ہو۔

غرض: احکام شرعیہ کو دلائل تفصیلیہ سے جاننا اور استنباط مسائل کے قواعد معلوم کرنا۔

موضوع: دلائل و احکام۔ دلائل اس حیثیت سے کہ وہ احکام کے لیے مثبت ہیں اور

احکام اس حیثیت سے کہ وہ دلائل سے ثابت ہوتے ہیں۔

صاحب توضیح علامہ صدر الشریعہ الاصفغر علیہ الرحمہ

نام و نسب: آپ کا نام عبد اللہ، لقب صدر الشریعہ الاصفغر اور والد کا نام مسعود ہے۔

سلسلہ نسب یوں ہے: عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ اکبر احمد بن جمال الدین عبید اللہ بن ابراہیم بن احمد بن عبد الملک بن عمیر بن عبد العزیز بن محمد بن جعفر بن خلف بن ہارون بن محمد بن محمد بن محبوب بن ولید بن عبادہ بن صامت انصاری۔ آپ کے پردادا کا لقب صدر الشریعہ ہے، اس لیے امتیاز کی خاطر آپ کے لقب کے ساتھ اصفغر یا ثانی کا اضافہ کیا جاتا ہے اور آپ کے پردادا کے لقب کے ساتھ اکبر یا اول کا لاحقہ لگایا جاتا ہے۔

تحصیل علم : اپنے دادا تاج الشریعہ محمود بن صدر الشریعہ الاکبر اور دوسرے علما و فقہاء سے علوم عقلیہ و نقلیہ کی تحصیل و تکمیل کی، آپ کے تلمذ کا زریں سلسلہ امام الائمہ، سراج الائمہ، کاشف الغمہ امام اعظم ابو حنیفہ رضی اللہ عنہ تک پہنچتا ہے۔

تلامذہ : تحصیل علم سے فارغ ہونے کے بعد آپ درس و تدریس سے وابستہ ہو گئے۔ آپ کی ذات سے اکتساب فیض کرنے والوں کی ایک بڑی جماعت ہے۔ ابوطاہر محمد بن محمد بن علی طاہری اور محمد بن محمد البخاری المعروف بخواجه پارسا آپ کے مشہور شاگردوں میں ہیں۔

جلالت علمی : آپ اپنے وقت کے امام، جامع منقول و معقول، عظیم محدث، بے نظیر فقیہ، علم تفسیر، علم خلاف، نحو و لغت، ادب و کلام اور منطق وغیرہ میں امتیازی خصوصیات کے حامل تھے، آپ کی جلالت علمی کے حوالے سے ایک واقعہ یہاں نقل کیا جا رہا ہے:

علامہ قطب الدین رازی آپ کے ہم عصروں میں تھے اور معقولات میں یگانہ روزگار تھے۔ ایک مرتبہ صدر الشریعہ الاصفہانی سے مباحثہ کرنا چاہا، پہلے انہوں نے اپنے ایک شاگرد مبارک علی شاہ کو حالات کا جائزہ لینے کے لیے بھیجا، مبارک شاہ نے وہاں پہنچ کر دیکھا کہ صدر الشریعہ الاصفہانی سینا کی کتاب الاشارات اس طرح پڑھا رہے ہیں کہ نہ مصنف کی پیروی کرتے ہیں اور نہ کسی شارح کی۔ جب مبارک شاہ نے یہ کیفیت دیکھی تو علامہ قطب الدین رازی کے پاس لکھا کہ یہ آگ کا شعلہ ہے، آپ مقابلہ کرنے کے لیے ہرگز نہ آئیں ورنہ شرمندگی کے سوا کچھ ہاتھ نہیں آئے گا۔ قطب الدین رازی نے یہ بات سنی تو مباحثے کا خیال ترک کر دیا۔ آپ کی جلالت علم، شان حفظ و ضبط اور فضل و کمال پر ارباب تاریخ و سیر کا اتفاق ہے۔ علامہ کفوی نے اپنی کتاب ”اعلام الاخیار فی طبقات فقہاء مذهب النعمان المختار“ میں آپ کی جلالت شان کا اعتراف ان الفاظ میں کیا ہے:

”هو الام المتفق عليه والعلامة المختلف اليه، حافظ قوانین الشريعة، ملخص مشكلات الفرع والاصل، شيخ الفروع والاصول، عالم المعقول والمنقول، فقيه، اصولي، خلافي، جدلي، محدث، مفسر، نحوي، لغوي، ادیب، نظار، متکلم، منطقي، عظیم القدر، جلیل المحل، کثیر العلم یضرب به المثل غدی بالعلم والادب، وارث المجد

عن اب فاب“ اور علامہ طاش کبری زادہ نے اپنی کتاب مفتاح السعادة میں یوں خراج عقیدت پیش کیا ہے: ”وقد كان بحرًا آخرًا لا يدرك له قرار، وطرد أشامخًا لا يرتقي إلى قنته ولا يصار، ولقد كان آية كبرى في الفضل والتدقيق، وعروة وثقى في الاتقان والتحقيق“ علم و عمل کا یہ آفتاب ۱۷۷۷ء میں غروب ہو گیا، مگر آج بھی اس کے علمی جاہ و جلال، شوکت علم، جودت طبع، بلندی فکر و خیال اور کمال شعور و آگہی کا چرچا دنیا کے مدارس میں ہو رہا ہے۔

تصنیفات: آپ ایک بلند پایہ اور مایہ ناز مصنف تھے، آپ نے اپنی گراں قدر تصنیفات سے اسلام کے علمی خزانے کو زینت بخشی، آپ کی مفید اور علمی کتابوں کو ہر دور میں قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا گیا، آپ کی کتابوں میں چند یہ ہیں۔

(۱) نقایہ (۲) شرح وقایہ (۳) تعدیل العلوم (۴) شرح فصول الخمسين (۵) الوشاح (۶) تنقیح الاصول (۷) التوضیح فی حل غوامض التنقیح۔
توضیح: یوں تو آپ کی تمام کتابیں گوہرے بہا اور تحقیقات و تدقیقات سے بھری ہوئی ہیں مگر جو مقام توضیح کو حاصل ہوا وہ صاحبان علم و فضل سے مخفی نہیں ہے۔ صدر الشریعہ الاصفہانی علیہ الرحمہ نے پہلے ”تنقیح الاصول“ نامی کتاب لکھی پھر اس کتاب کی شرح ”التوضیح فی حل غوامض التنقیح“ کے نام سے لکھی۔ یہ کتاب فن اصول فقہ میں ہے، اس کا شمار اس فن کی کتب متداولہ مبسوطہ میں ہوتا ہے۔ ایک طویل عرصے سے یہ کتاب نصاب کا ایک حصہ رہی ہے، دن بدن اس کی شہرت و مقبولیت کو دیکھ کر کہنا پڑتا ہے کہ واقعی یہ کتاب ان چند معیاری کتابوں میں سے ایک ہے جن سے درس نظامی کا وقار بلند و بالا اور اس کا علمی جاہ و جلال قائم ہے۔ حسن تحریر، طرز بیان، تقریر مسائل، تشریح مشکلات توضیح معصلات نے اس کتاب کی خوبیوں میں چار چاند لگا دیا ہے۔ یہ کتاب ایسے قیمتی نکات اور مباحث و مسائل پر مشتمل ہے جن سے دوسری کتابوں کا دامن خالی ہے، جس کا اظہار صاحب کتاب ”ہذا مما تفردت بہ“ سے جا بجا کرتے ہیں۔ اصحاب فضل و کمال اور ارباب علم و دانش نے متن و شرح یعنی تنقیح و توضیح دونوں کی اہمیت و افادیت کا برملا اعتراف کیا ہے۔ علامہ تفتازانی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں: ”وان کتاب التنقیح مع شرحہ المسمی بالتوضیح للامام المحقق والنحیر المدقق علم الهدایة عالم الدراية معدل میزان المعقول و المنقول ومنقح أغصان الفروع والاصول صدر الشریعة والاسلام اعلى الله درجته فی

دارالسلام کتاب شامل لخلاصہ کل مبسوط واف ونصاب کامل من خزائن کل منتخب کاف وبہر محیط بمستصفی کل مدید وبسیط وکنز مغن عماسواہ من کل وجیزو وسیط فیہ کفایۃ لتقویم میزان الأصول وتہذیب أغصانہا وھونہایۃ فی تحصیل مبانی الفروع وتعديل ار کانیہا نعم قد سلك منہا جابلیعا فی کشف أسرار التحقیق واستولی علی الامد الاقصی من رفع منار التلقیق مع شریف زیادات مامستہا ایدی الأفكار ولطیف نکات مافتق بہا رتق آذانیہم اولوالابصار ولہذا طار کالأمطار فی الاقطار وصار کالأمثال فی الأمصار ونال فی الآفاق حظا وافر من الاشتہار ولا اشتہار الشمس فی نصف النہار“

یعنی تفسیح اپنی شرح توضیح سمیت۔ جس کے مصنف امام محقق، بہت بڑے عالم اور مدق ہیں، ہدایت کے پہاڑ یا جھنڈے ہیں، جو فہم و درایت کے مستقل جہاں ہیں، معقول اور منقول کی ترازو کو برابر کرنے والے ہیں، فروع و اصول کی شاخوں کو صاف کرنے والے ہیں، اسلام و شریعت کے صدر ہیں، اللہ تعالیٰ جنت الفردوس میں ان کے درجے کو بلند فرمائے۔ ایسی کتاب ہے جو ہر مبسوط و مفصل کتاب کے خلاصے کو شامل ہے ہر منتخب کفایت کرنے والی کتاب کے خزانے سے نصاب کامل ہے، ایسا سمندر ہے جو ہر طویل و عریض کتاب کے خلاصے کا احاطہ کرنے والا ہے، اور ایسا خزانہ ہے جو اپنے علاوہ ہر چھوٹی بڑی کتاب سے بے نیاز کرنے والا ہے، اصول و قواعد کی ترازو کو درست کرنے اور اس کی شاخوں کو صاف ستھرا کرنے کے لیے کافی ہے، فروع کی بنیادوں کو حاصل کرنے اور ان کے ارکان کو درست کرنے میں انتہا کو پہنچی ہوئی ہے، ہاں تحقیق کے رازوں کو کھولنے میں مصنف علیہ الرحمہ نے ایک عجیب راستہ اختیار کیا اور تدریق کے مینار کو بلند کرنے میں بہت اونچے مقام پر متمکن ہوئے۔ ان عمدہ زیادتوں کے ساتھ جنہیں افکار کے ہاتھوں نے چھوا تک نہیں اور ایسے لطیف نکات کے ساتھ جن کے ذریعے عقل والوں نے اپنے کانوں کی بندش نہیں کھولی، اسی وجہ سے بارش کی طرح اطراف و اکناف میں اس کی خبر پھیل گئی، اور امصار و بلاد میں ضرب المثل بن گئی۔ اور آفاق میں شہرت کا بہت بڑا حصہ حاصل کیا، ایسی شہرت جو دوپہر کے وقت سورج کی

شہرت جیسی نہیں تھی (تکوین: ص ۷)

”تنقیح“ کے مطالعے سے یہ بات سامنے آتی ہے کہ صدر الشریعہ الاصفہانی علیہ الرحمہ نے ”تنقیح“ میں تین کتابوں سے خصوصی استفادہ کیا ہے: (۱) امام فخر الاسلام کی ”اصول فقہ“ جو اصول بزدوی سے معروف و مشہور ہے (۲) امام رازی کی ”المکھول“ (۳) علامہ ابن حاجب کی ”الاصول“ اول الذکر کتاب کے مسائل کی تنقیح فرمائی ہے اور اخیر کی دونوں کتابوں کے مباحث کی تلخیص فرمائی ہے۔ قارئین کی معلومات میں اضافے کے لیے کتب ثلاثہ اور ان کے مصنفین کا اجمالی تعارف ذیل میں پیش کیا جا رہا ہے۔

امام فخر الاسلام بزدوی علیہ الرحمہ

مختصر حالات: آپ کا نام علی اور والد کا نام محمد ہے۔ ماوراء النہر کے ضلع ”نسف“ میں ایک مشہور مستحکم قلعہ ”بزدہ“ نامی تھا، آپ کا مسقط الراس یہی قلعہ ہے۔ آپ کا تعلق ایک علمی گھرانے سے تھا۔ اصول و فروع، فقہ و حدیث، مناظرہ و کلام وغیرہ علوم میں آپ کو مہارت تامہ حاصل تھی، ایک عرصے تک سمرقند میں درس و تدریس اور قضا کے فرائض انجام دیے۔

ایک دلچسپ واقعہ: کہتے ہیں کہ آپ کے زمانے میں ایک بڑا متبحر عالم شافعی المذہب آپ کی ولایت میں آیا جس سے وہ مناظرہ کرتا تھا اس پر غالب آتا تھا، یہاں تک کہ بعض حنفی المذہب بھی مذہب امام شافعی کی طرف مائل ہو گئے، علماء و فضلاء نے متفق ہو کر آپ کی خدمت میں عرض کیا کہ آپ اس طرف متوجہ ہوں ورنہ ہم سب لوگ شافعی ہو جائیں گے۔ آپ نے کہا میں ایک گوشہ نشین آدمی ہوں، مجھ کو مناظرہ و مباحثہ سے کیا کام ہے مگر جب ان لوگوں نے نہایت اصرار کیا تو آپ نے ان کی التجا قبول کی اور اس کی مجلس میں تشریف لے گئے۔ عالم مذکور نے امام شافعی کے مناقب کو شمار کرنا شروع کیا اور کہا کہ ہمارے امام نے ایک مہینے میں قرآن شریف حفظ کیا اور ہر روز ایک بار ختم کرتے تھے اور رات کو تراویح میں سارا قرآن پڑھا کرتے تھے۔ آپ نے فرمایا کہ یہ تو آسان کام ہے؛ کیوں کہ قرآن شریف بتامہ علم ہے اور ہم اس کو یاد رکھا کرتے ہیں، پھر فرمایا: سرکاری دفتر کا حساب کتاب لاؤ اور دخل و خرچ دو سال کا پڑھ کر مجھ کو سناؤ، لوگوں نے ایسا ہی کیا، امام نے دفتر مذکور پر اس غرض سے کہ

کوئی اس میں تغیر و تبدل نہ کر سکے، بادشاہ کی مہر کرا کر اس کو ایک مکان مقفل میں بند کرادیا اور آپ حج کو تشریف لے گئے۔ جب چھ مہینے بعد واپس آئے تو ایک بڑی مجلس کی اور دفاتر کو کھلو کر عالم مذکور کے ہاتھ میں دیا اور آپ نے تمام یاد اس کو پڑھ کر سنایا، یہاں تک کہ ایک حرف کی بھی غلطی نہ کی جس سے مدعی بسبب خجالت و ندامت کے پانی پانی ہو گیا۔ (حدائق الحنفیہ ص ۲۲۸) ۵ رجب ۱۲۸۲ھ میں آپ نے دار فانی کو الوداع کہا اور جان جان آفریں کے سپرد کر دی۔

تصانیف: امام بزدوی کو اللہ تعالیٰ نے تصنیف و تالیف کی بکراں صلاحیت سے بہرہ مند فرمایا تھا، وہ تحقیق و جستجو کا ملکہ رکھتے تھے۔ فن کی باریکیوں اور علم کی گہرائیوں تک پہنچنے کا شعور انہیں حاصل تھا۔ اس لیے ان کے قلم سے جو کتابیں معرض وجود میں آئیں، فکر و تحقیق، دقت نظر اور وسعت معلومات کا بیش بہا خزانہ ہیں۔ آپ کی جملہ تصانیف جلیلہ میں ”اصول بزدوی“ بڑی ہی اہم، شاندار، عالی مرتبت اور شہرہ آفاق کتاب ہے۔ یہ کتاب اپنی گونا گوں خوبیوں پر مشتمل ہونے کی وجہ سے اہل علم کے درمیان مقبول رہی ہے۔ اس کی عبارتیں بڑی مختصر اور قلیل ہیں، مگر ان میں معانی و مطالب اور نکات و لطائف کا ایک جہان آباد ہے جس تک پہنچنے کے لیے ذہن کو فکر و نظر کی کٹھن راہوں سے گزارنا پڑتا ہے، اس تک رسائی انہیں لوگوں کی ہوتی ہے جن کے پاس ذکاوت کا جوہر ہوتا ہے۔

ہمارے ملک کے مشہور و معروف معقولی اور اصولی عالم بحر العلوم مولانا عبدالعلی نے بزدوی کے متن کی کیفیت ان الفاظ میں بیان کی ہے:

”تلک العبارات کانھا صخور مرکوزة فیھا الجواہر و اوراق مستورة فیھا الزواہر تحیرت اصحاب الاذہان الثاقبة فی اخذ معانیہا و قنع الغائصون فی بحارہا بالاصدا ف عن لآلیہا“

اس کتاب کی عبارتیں گویا چٹانیں ہیں جن میں جواہر جڑے ہوئے ہیں اور پتے ہیں جن میں شگوفے چھپے ہوئے ہیں۔ روشن ذہن و دماغ کے مالک بھی ان کے معانی حاصل کرنے میں متحیر ہیں اور ان کے سمندروں میں غوطہ لگانے والے بجائے موتیوں کے سیپوں پر قناعت کرتے ہیں (فوائح الرحموت: ص ۵)

چوں کہ آپ کی تصانیف دقیق اور مشکل الفہم ہیں اس لیے آپ کی کنیت ابو العسر ہے جب کہ آپ کے بھائی صدر الاسلام کی کنیت ابو الیسر ہے؛ کیوں کہ ان کی تصانیف انتہائی آسان ہیں، چنانچہ طاش کبری زادہ نے ”مفتاح السعادة“ میں لکھا ہے:

”وللامام فخر الاسلام البزدوی اخ مشہور بابی الیسر لیسر تصنیفاتہ کما ان فخر الاسلام مشہور بابی العسر لعسر تصنیفاتہ“ یعنی امام فخر الاسلام بزدوی کے ایک بھائی ہیں جو ابو الیسر سے مشہور ہیں؛ کیوں کہ ان کی تصنیفات سہل اور آسان ہیں، جس طرح فخر الاسلام ابو العسر سے مشہور ہیں؛ کیوں کہ ان کی تصنیفات دشوار اور مشکل ہیں۔

صاحب محصول امام رازی کے حالات

آپ کا نام محمد، کنیت ابو عبد اللہ، لقب فخر الدین اور ابن الخطیب سے مشہور ہیں آپ کی ولادت ۲۵ / رمضان ۵۴۴ھ میں بمقام رے ہوئی اسی کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ کو رازی کہا جاتا ہے۔ آپ نے علم فقہ، علم کلام اور علم اصول کی تعلیم وطن ہی میں اپنے پدر بزرگوار سے پائی۔ والد کی وفات کے بعد ایک مدت تک کمال سمنانی سے علم فقہ کی تعلیم حاصل کرتے رہے، ہوش سنبھالنے پر استاذ مجد الدین جیلی کے ساتھ شہر مراغہ گئے جہاں علوم فلسفہ اور حکمت کی تحصیل و تکمیل کی اور اپنے دور کے بے نظیر عالم ہوئے۔ ۶۰۶ھ میں دوشنبہ کے دن ۶۳ سال کی عمر پر وفات پائی۔

علمی کارنامے: امام رازی اپنے زمانے میں عالم اسلام کے زبردست مصنف تھے۔ کمیت و کیفیت دونوں لحاظ سے آپ کی مصنوعات کا پایہ بلند ہے۔ آپ نے ایسے ایسے اہم موضوعات پر قلم اٹھایا کہ سخت ضرورت کے باوجود آپ کے زمانے تک ان پر کسی نے کچھ نہیں لکھا تھا۔ آپ کی چند مشہور تصانیف کے نام یہ ہیں: (۱) تفسیر کبیر (۲) لوامع البینات (۳) حقائق الانوار (۴) کتاب المحصل (۵) محصول وغیرہ۔

المحصول: اس کتاب کا پورا نام ”المحصول فی اصول الفقہ“ ہے اور بعض لوگوں نے ”المحصول فی علم الاصول“ لکھا ہے، اس کا شمار اصول فقہ کی معیاری کتابوں

میں ہوتا ہے جس کے مطالعے سے طالبین و محصلین کے اندر وسعت فکر و نظر، قوت اخذ و استنباط فنی مہارت، جوہر طبع اور ذکاوت ذہن جیسے اوصاف پیدا ہوتے ہیں۔ یہ کتاب انتہائی نادر و نایاب اور قیمتی مضامین پر مشتمل ہے۔ اس سے پہلے فن اصول فقہ میں جو کتابیں لکھی گئی تھیں، ان کے مباحث بڑے عمدہ انداز میں اس کتاب کے اندر جمع کر دیے گئے ہیں چنانچہ ابن خلدون نے امام الحرمین کی ”البرہان“ امام غزالی کی ”المستصفی“ البجائی کی ”کتاب العهد“ اور ابوالحسن بصری کی ”المعتمد“ کا تذکرہ کرنے کے بعد لکھا ہے:

”ثم لخص هذه الكتب فحلان من المتكلمين المتأخرين وهما فخر الرازي ابن الخطيب في كتاب المحصول وسيف الدين الآمدي في كتاب الاحكام واختلف طريقتهم في الفن بين التحقيق والحجج فابن الخطيب اميل الى الاستكثار من الادلة والآمدي مولع بتحقيق المذهب وتفريع المسائل“

متاخرین متکلمین کے دو بڑے عالموں یعنی امام رازی اور سیف الدین آمدی نے ان تمام کتابوں کی تلخیص کی، امام رازی نے ”المحصول“ نامی کتاب میں اور سیف الدین آمدی نے ”الاحکام“ نامی کتاب میں، مگر ان دونوں کے طریقہ کار میں فرق ہے، دلائل کی بھرمار تو رازی کے یہاں ہے اور آمدی کو مذہب و مسائل کی تحقیق و تفريع میں زیادہ دلچسپی ہے۔

قاضی تاج الدین محمد بن حسن ارموی نے اس کتاب کا اختصار کیا اور اسے دوسری کتابوں پر فائق و برتر قرار دیا ہے جو اس وقت تک لکھی جا چکی تھیں، چنانچہ آپ تحریر فرماتے ہیں ”وقد صنف في الاصول كتب متعددة مستكثرة غير ان الدعاوى

والدلائل متبددة منتشرة خلا كتاب المحصول الذي صنفه شيخنا الامام الرازي“
یعنی اصول فقہ میں بہت ساری کتابیں لکھی گئیں، مگر امام رازی کی ”محصول“ کے علاوہ جتنی کتابیں تھیں، سب میں دعاوی و دلائل متفرق و منتشر تھے۔ (کشف الظنون: ج ۲، ص ۱۶۱۵)

علامہ ابن حاجب کے حالات

آپ کا نام عثمان، کنیت ابو عمرو، لقب جمال الدین اور والد کا نام عمر ہے۔ ۵۷ھ میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد امیر عز الدین کے یہاں دربان تھے، جس کو عربی میں حاجب

کہتے ہیں، اسی لیے آپ ابن حاجب سے مشہور ہوئے۔ ابتداءً آپ نے قاہرہ میں تعلیم حاصل کی، صغریٰ میں قرآن حفظ کر لیا، علامہ شاطبی سے قرأت کی تحصیل کی اور ”التیسیر“ کا سماع کیا، علامہ ابوالجود سے قرأت سبعہ پڑھی۔ آپ بلند پایہ فقیہ، اعلیٰ مناظر، بڑے دیندار، متقی اور پرہیزگار تھے۔ جامع دمشق میں ایک زمانے تک درس و تدریس کے بعد آپ اور شیخ عزالدین بن عبدالسلام مصر تشریف لے گئے اور مدرسہ فاضلیہ میں صدر مقرر ہوئے۔ اخیر میں آپ اسکندریہ منتقل ہو گئے تھے اور وہیں مستقل قیام کا ارادہ تھا، مگر کچھ زیادہ دن نہ ہوئے تھے کہ دارفانی کو خیر آباد کہا۔ ۱۶ شوال ۶۴۶ھ میں بروز جمعرات اسکندریہ میں وفات پائی اور باب البحر سے باہر شیخ صباح بن ابی اسامہ کی تربت کے پاس مدفون ہوئے۔ آپ کی چند مشہور تصانیف یہ ہیں: (۱) التبیان للبتدری (۲) الايضاح شرح المفصل (۳) جمال العرب فی علم الادب (۴) شافیہ (۵) المقصد الجلیل فی علم الخلیل (۶) المختصر فی الاصول وغیرہ۔

المختصر فی الاصول : علامہ ابن حاجب نے پہلے ”منتھی السؤل والامل فی علمی الاصول والجدل“ نامی کتاب لکھی پھر اس کا اختصار ”مختصر المنتھی“ اور ”مختصر ابن حاجب“ کے نام سے کیا، چنانچہ آپ تحریر فرماتے ہیں: ”لما رأیت قصور الهمم عن الاكثار وميلها الى الایجاز والاختصار صنفت مختصراً فی اصول الفقه ثم اختصرته علی وجه بدیع وینحصر فی المبادئ والادلة السمعية والاجتهاد والترجيح“

ایجاز و اختصار اس کتاب کی خصوصیت ہے، غایت اجمال و ابہام نے اسے چیتاں اور پہلیاں بنا دیا ہے، چنانچہ صاحب کشف الظنون نے اس کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتے ہوئے لکھا ”هو مختصر غریب فی صنعه بدیع فی فنه لغایة ایجازہ یضاهی الالغاز و بحسن ایراده یحاکی الاعجاز“ معانی و مفاہیم، مطالب عالیہ، مقاصد علمیہ اور فنی نکات و لطائف کے اعتبار سے یہ کتاب معدن الحقائق و کنز الدقائق ہے۔ اس کی اہمیت و مقبولیت کی بنا پر بڑے بڑے حفاظ اور اہل فن حضرات نے اس کی شروح و تعلیقات اور مختصرات لکھی ہیں۔ علامہ قطب الدین شیرازی، عضد الدین بن عبدالرحمن، علامہ تفتازانی، میرسید شریف جرجانی، قاضی ناصر الدین بیضاوی، امام اکمل الدین بابر تہی اور شیخ تاج الدین سبکی جیسے اہل علم نے اس کی شرحیں لکھی ہیں۔ (کشف الظنون ج ۲، ص ۱۸۵۳)

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ حَامِدًا لِلَّهِ تَعَالَى أَوَّلًا وَثَانِيًا وَلِإِعْنَانِ الشَّاءِ إِلَيْهِ ثَانِيًا وَعَلَى أَفْضَلِ رُسُلِهِ وَآلِهِ مُصَلِّيًّا وَفِي حَلْبَةِ الصَّلَوَاتِ مُجَلِّيًّا وَمُصَلِّيًّا.

حل لغات : الْإِعْنَانُ : لگام، مہار، (ج) اَعْنَةُ۔ ثانی : اس کے دو معنی آتے ہیں : (۱) دوسرا، متن کی عبارت ”حَامِدًا لِلَّهِ أَوَّلًا وَثَانِيًا“ میں یہی معنی مراد ہے (۲) موڑنے والا، پھیرنے والا، متن کی عبارت ”وَلِإِعْنَانِ الشَّاءِ إِلَيْهِ ثَانِيًا“ میں یہی معنی مراد ہے۔ الْمُصَلِّي : اس کے بھی دو معنی ہیں : (۱) درود بھیجنے والا (۲) گھوڑ دوڑ میں دوسرے نمبر پر رہنے والا گھوڑا، متن کی عبارت ”مُجَلِّيًّا وَمُصَلِّيًّا“ میں یہی معنی مراد ہے۔ الْحَلْبَةُ : گھوڑ دوڑ کا میدان (ج) حَلَاب۔ الْمُجَلِّي : گھوڑ دوڑ میں پہلے نمبر پر رہنے والا گھوڑا۔

ترکیب : بِسْمِ اللَّهِ میں جا رہے مجرور سے مل کر مُتَبَرِّكَ کا یا مُتَيَمَّنًا سے متعلق ہو کر اَبْتَدِیُّ فعل محذوف کی انا ضمیر سے حال اول ہوگا، اور حَامِدًا حال ثانی بنے گا، ترجمہ ہوگا : شروع کرتا ہوں اس حال میں کہ اللہ کے نام سے برکت حاصل کرنے والا ہوں، جو بڑا مہربان، نہایت رحم کرنے والا ہے، اور شروع کرتا ہوں اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کی حمد و ثنا کرنے والا ہوں، پہلی اور دوسری مرتبہ۔ أَوَّلًا وَثَانِيًا، مفعول فیہ ہے حَامِدًا کا اور ثَانِيًا (دوسرا والا) مُصَلِّيًّا، مُجَلِّيًّا تینوں کا عطف حَامِدًا پر ہے یا تینوں اَبْتَدِیُّ کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہوں گے۔ لِإِعْنَانِ الشَّاءِ جا رہے مجرور سے مل کر ثَانِيًا موخر سے متعلق ہوگا۔ عَلَى أَفْضَلِ رُسُلِهِ متعلق ہوگا مُصَلِّيًّا سے اور فِی حَلْبَةِ الصَّلَوَاتِ، مُجَلِّيًّا سے متعلق ہوگا۔

ترجمہ : اللہ کے نام سے شروع جو بہت مہربان، نہایت رحمت والا، اس حال میں کہ اللہ تعالیٰ کی تعریف کرنے والا ہوں پہلی اور دوسری مرتبہ، تعریف کی لگام کو اسی کی طرف پھیرنے والا ہوں، اس کے سب سے بہتر رسول محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور ان کی آل پر درود بھیجنے والا ہوں، درودوں کے میدان میں پہلے اور دوسرے نمبر پر آنے والا ہوں۔

تشریح : قرآن حکیم کی اتباع اور حدیث رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی اقتدا کرتے

ہوئے مصنف علام حضرت صدر الشریعہ الاصفہانی نے اپنی کتاب ”توضیح“ کا آغاز تسمیہ و تحمید سے فرمایا۔ قرآن حکیم کی اتباع اس طور پر ہے کہ قرآن پاک میں پہلے بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ ہے اس کے بعد الْحَمْدُ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ہے۔

اور حدیث پاک کی اقتدا اس طور پر ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَّمْ يُبْدَأْ بِبِسْمِ اللّٰهِ فَهُوَ أَقْطَعُ“ اسی طرح حمد کے باب میں ارشاد ہے ”كُلُّ أَمْرٍ ذِي بَالٍ لَّمْ يُبْدَأْ بِحَمْدِ اللّٰهِ فَهُوَ أَقْطَعُ“ یعنی ہر امر ذی شان جس کا آغاز تسمیہ و تحمید سے نہ ہو وہ ناقص اور نامکمل رہتا ہے۔

سوال: عام مصنفین کا دستور ہے کہ حمد کے لیے ”الْحَمْدُ لِلّٰهِ“ یا ”أَحْمَدُ اللّٰهُ جِیسے کلمات کا انتخاب کرتے ہیں، مگر مصنف علیہ الرحمہ نے ایک الگ اور انوکھا طریقہ اختیار فرمایا ہے، آخر مشہور و معروف طریقے سے عدول کرنے میں کیا حکمت ہے؟

جواب: تسمیہ و تحمید میں برابری اور ان کے درمیان تناسب کی رعایت مقصود ہے، یہاں برابری تو یوں پائی جا رہی ہے کہ جس طرح ”بِسْمِ اللّٰهِ“ ترکیب میں ”أَبْتَدِی“ فعل محذوف کی ضمیر فاعل سے حال واقع ہو رہا ہے اسی طرح ”حَامِدًا“ بھی ”أَبْتَدِی“ فعل محذوف کی انا ضمیر سے حال واقع ہو رہا ہے۔ اس طرح تسمیہ و تحمید دونوں ابتداء کے لیے قید بن جائیں گے؛ کیوں کہ حال ذوالحال کے لیے قید ہوتا ہے اور کتاب کا آغاز جس طرح تسمیہ سے ہوگا اسی طرح تحمید سے بھی ہوگا۔ اور تناسب کی رعایت اس طرح ہے کہ دونوں کو ایک ہی جنس سے قید بنایا گیا ہے یعنی دونوں ترکیب میں حال واقع ہو رہے ہیں جب کہ قید کے لیے حال ہی ہونا ضروری نہیں، ظرف وغیرہ کو بھی قید بنایا جاسکتا ہے۔

سوال: تسمیہ و تحمید میں تسویہ و تناسب کی ضرورت کیوں پیش آئی؟

جواب: اس لیے کہ حدیث پاک میں جہاں یہ وارد ہوا ہے کہ وہ امر مہتمم بالشان جو اللہ کے نام سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص و نامکمل رہتا ہے، وہیں یہ بھی آیا ہے کہ جو امر مہتمم بالشان حمد باری سے شروع نہ کیا جائے وہ ناقص و نامکمل اور بے برکت رہتا ہے۔ تو دونوں حدیثوں پر عمل کرنے کے لیے مصنف علیہ الرحمہ نے ان دونوں کے درمیان تسویہ و

تناسب کی ضرورت محسوس کی۔

سوال : اب بھی دونوں حدیثوں پر عمل نہیں ہوا؛ کیوں کہ دونوں سے بیک وقت ابتدا ہو ہی نہیں سکتی، اگر تسمیہ سے ابتدا کرتے ہیں تو حمد والی حدیث پر عمل نہیں ہوگا اور تحمید سے شروع کرتے ہیں تو تسمیہ والی حدیث پر عمل نہیں ہوگا۔

جواب : ابتدا کی تین قسمیں ہیں: (۱) ابتداء حقیقی: کسی چیز کے شروع میں ایسی شے لانا جو تمام چیزوں پر مقدم ہو (۲) ابتداء اضافی: کسی چیز کے شروع میں ایسی شے لانا جو دیگر اشیاء پر مقدم ہو، خواہ کسی سے موخر ہو یا نہ ہو (۳) ابتداء عرفی: کسی چیز کو مقصود سے مقدم رکھنا، تو تسمیہ والی حدیث ابتداء حقیقی پر اور حمد والی حدیث ابتداء اضافی یا عرفی پر محمول ہے۔

سوال : یہ بھی تو ممکن تھا کہ تسمیہ والی حدیث ابتداء اضافی یا عرفی پر محمول کرتے اور حمد والی حدیث ابتداء حقیقی پر محمول کرتے، آخر ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب : اس کی دو وجہیں ہیں: (۱) کتاب اللہ کی اتباع مقصود ہے کہ اس میں تسمیہ حمد پر مقدم ہے (۲) اجماع پر عمل کرتے ہوئے؛ کیوں کہ تسمیہ کے مقدم ہونے پر اجماع عملی منعقد ہو چکا ہے۔

سوال : تسویہ و تناسب کا تحقق بصورت عطف بھی ممکن ہے یعنی حامداً سے پہلے واو عاطفہ لا کر مُتَبَرِّکاً یا مُتَتَمِّناً پر حامداً کا عطف کر دیتے، آخر ایسا کیوں نہیں کیا؟

جواب : سب جانتے ہیں کہ معطوف، معطوف علیہ کے تابع ہوتا ہے؛ لہذا عطف کی صورت میں یہ وہم ہوتا کہ کتاب کو تسمیہ سے اصالتاً و استقلالاً شروع کیا گیا ہے، اور حمد سے تبعاً و ضمناً شروع کیا گیا ہے، حالاں کہ حمد بھی تسمیہ کی طرح مقصود بالذات ہے، مقصود بالتبع نہیں ہے۔

سوال : مصنف کا خود کو مجلی و مصلی دونوں قرار دینا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں کے درمیان تضاد ہے اور ان دونوں کو جمع کرنا اجتماع ضدین کے مترادف ہے۔ ان دونوں کے درمیان تضاد کی وجہ یہ ہے کہ مجلی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو ایک نمبر پر آئے، اور مصلی اس گھوڑے کو کہتے ہیں جو دوسرے نمبر پر آئے تو ظاہر ہے کہ جو مجلی ہو گا وہ مصلی

نہیں ہو سکتا اور جو مصلی ہو گا وہ مجلی نہیں ہو سکتا۔

جواب (۱) : یہاں مجلی اور مصلی دونوں تکثیر صلاۃ اور تکرار درود سے کنایہ ہیں، مطلب یہ ہے کہ میں خوب خوب اور بار بار درود و سلام بھیجنے والا ہوں۔

جواب (۲) : مجلی سے صلوٰۃ علی النبی کی طرف اشارہ ہے اور مصلی سے صلوٰۃ علی الال کی طرف اشارہ ہے؛ کیوں کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنا قصداً و استقلالاً ہے اور آپ کی آل اولاد پر درود بھیجنا تبعاً و ضمناً ہے۔

سوال : متن کی عبارت میں ”أَوَّلًا وَثَانِيًا“ سے کیا مراد ہے؟

جواب : اس میں چند احتمالات ہیں: (۱) تکثیر و تکرار سے کنایہ ہے (۲) أَوَّلًا سے حمد فی اول الکتاب اور ثَانِيًا سے حمد فی آخر الکتاب مراد ہے (۳) أَوَّلًا سے حمد فی الدینا اور ثَانِيًا سے حمد فی الآخرة مراد ہے (۴) أَوَّلًا سے اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات پر حمد کرنا مقصود ہے اور ثَانِيًا سے اس کی نعمتوں پر حمد کرنا مقصود ہے۔ ان کے علاوہ اور بھی احتمالات ہیں جو ”تلوٹح“ اور اس کے حواشی میں مرقوم و مذکور ہیں۔

فائدہ : مصنف علام صدر الشریعہ الاصفہانی رحمہ نے توضیح و تنقیح دونوں کے خطبوں میں جا بجا حسین تشبیہات اور لطیف استعارات و کنایات کا بر محل استعمال کیا ہے، جن کا سمجھنا ان کی تعریف جاننے پر موقوف ہے؛ لہذا ہم ذیل میں چند ضروری اصطلاحات کی تعریف درج کر رہے ہیں جن کا ذکر دوران تشریح آئے گا، آپ انہیں ذہن نشیں کر لیں؛ تاکہ وجوہ بلاغت کو سمجھنے میں کسی طرح کی کوئی دقت محسوس نہ ہو۔

تجنیس : دو لفظ تلفظ میں مشابہ ہوں اور معنی میں مختلف ہوں۔ اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) تجنیس تام (۲) تجنیس غیر تام۔

تجنیس تام : جس میں تمام حروف چار چیزوں یعنی ہیئت، نوع، عدد اور ترتیب میں متفق ہوں۔

تجنیس غیر تام : جو مذکورہ چاروں امور میں سے کسی ایک میں مختلف ہو، اس کی چند قسمیں ہیں:

تجنیس محرف : جس میں دونوں لفظ نوع، عدد اور ترتیب میں تو متفق ہوں لیکن ہیئت حروف یعنی حرکات و سکنات میں مختلف ہوں۔

تجنیس مطرف : جس میں دو لفظ صرف تعداد میں مختلف ہوں اور زیادتی حجانس کے شروع میں ہو یعنی دو لفظوں میں سے ایک میں زیادتی اور دوسرے میں کمی شروع میں ہو۔

تجنیس مضارع : جس میں دو لفظ کے حروف تو یکساں ہوں مگر صرف ایک ایک حرف مختلف ہو اور دونوں مختلف حروف قریب المخرج ہوں۔

تجنیس لاحق : دونوں مختلف حروف قریب المخرج نہ ہوں۔

تشبیہ مرکب بمرکب : چند ملی جلی چیزوں سے حاصل ہونے والی ہیئت کو دوسری چند ملی جلی چیزوں سے حاصل ہونے والی ہیئت کے ساتھ تشبیہ دینا یعنی مشبہ اور مشبہ بہ میں سے ہر ایک چند امور کے مجموعے سے حاصل ہونے والی ہیئت ہو۔

سجع : دو یا زیادہ جملے آخری حرف میں موافق ہوں یعنی پہلے جملے کا جو آخری حرف ہے وہی دوسرے جملے کا بھی آخری حرف ہو۔

استعارہ بالکنایہ : ایک چیز کو دوسری چیز کے ساتھ دل ہی دل میں تشبیہ دینا اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر کرنا۔

استعارہ تخیلیہ : مشبہ بہ کے لازم کو مشبہ کے لیے ثابت کرنا۔

استعارہ ترشیحیہ : مشبہ بہ کے مناسب کا ذکر کرنا۔

طباق : کلام میں ایسے دو معنوں کو جمع کرنا جو ایک دوسرے کی ضد ہوں، خواہ وہ دونوں اسم ہوں یا فعل ہوں یا حرف ہوں۔

تشبیہ بلیغ : وجہ تشبیہ اور ادات تشبیہ دونوں محذوف ہوں۔

تشبیہ موکد : جس میں ادات تشبیہ محذوف ہو۔ تشبیہ موکد ہی کی ایک صورت یہ ہے کہ مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہو جائے۔

اقتباس : کلام منشور یا منظوم میں قرآن کریم یا حدیث نبوی کا کچھ حصہ شامل کر لیا

جائے اور ظاہر نہ کیا جائے کہ یہ قرآن و حدیث کا حصہ ہے۔

صنعت اشتقاق: ایسے دو لفظ جن کا مشتق منہ ایک ہو، ان کے درمیان صنعت اشتقاق کا تحقق ہوتا ہے۔

صنعت تلمیح: متکلم اپنے کلام میں کسی آیت، حدیث، مشہور و معروف شعر، کہاوت یا کسی قصے کی طرف اشارہ کرے۔

لف و نشر: چند چیزوں کو اجمالی یا تفصیلی طور پر بیان کرنے کے بعد ان کے مناسبات کو بیان کیا جائے مگر یہ تعین نہ کی جائے کہ کون سی چیز کس کے مناسب ہے؛ بلکہ اسے سامع کی فہم پر چھوڑ دیا جائے۔

محاسن بلاغت: متن کی عبارت میں ”ثانیاً“ دو مرتبہ مذکور ہے مگر دونوں معنی کے اعتبار سے مختلف ہیں؛ لہذا ان دونوں میں تجنیس تام ہے (۲) ”مُصَلِّياً“ بھی دو مرتبہ مذکور ہے اور دونوں کا معنی الگ الگ ہے؛ لہذا ان دونوں کے درمیان بھی تجنیس تام ہے (۳) ”وَلِعَنانِ الثَّنَاءِ إِلَيْهِ ثَانِياً“ میں ثنا کو گھوڑے کے ساتھ دل بول میں تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ تو یہ استعارہ بالکنایہ ہوا۔ (۴) گھوڑے کے لوازمات میں سے عنان کو مشبہ کے لیے ثابت کیا گیا ہے؛ لہذا یہ استعارہ تخیلیہ ہوا (۵) گھوڑے کے مناسبات میں سے موڑنے اور پھرنے کا ذکر ہے؛ تو یہ استعارہ ترشیحیہ ہوا (۶) ”مُجَلِّياً وَ مُصَلِّياً“ میں تشبیہ مرکب بمرکب ہے، وہ اس طرح کہ مقام صلوٰۃ میں مصنف اور دیگر مصلین نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم پر درود بھیجنے میں سعی بلیغ کر رہے ہیں جس میں ان کے مراتب و مدارج مختلف ہیں، کوئی سابق ہے کوئی مسبوق تو ان چند ملی جلی چیزوں سے مستزاع ہونے والی ہیئت کو تشبیہ دی گئی ہے میدان مسابقت میں دوڑنے والے گھوڑوں سے جو مختلف مراتب کے حامل ہیں، کوئی مجلی ہے تو کوئی مصلی ہے اور کچھ ان سے بھی پیچھے ہوں گے بلفظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ کوئی سابق ہے کوئی مسبوق ہے تو بالکل اسی طرح مصنف نے خود کو مجلی اور مصلی یعنی سابق قرار دیا ہے اور دوسرے مصلیوں کو مسبوق قرار دیا ہے۔ (۷) جمل اربعہ: (۱) حَامِداً لِلّٰہِ اَوَّلًا

وَلَمَّا (۲) وَلَمَّا انْقَضَى الثَّانِي (۳) وَعَلَى أَفْضَلِ رُسُلِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ
مُصَلِّيًّا (۴) وَفِي حَلَبَةِ الصَّلَوَاتِ مُجَلِّيًا وَمُصَلِّيًّا مِثْلَ جَمْعٍ هِيَ؛ کیوں کہ چاروں
جملوں کا آخری حرف ”یا“ ہے۔

وَبَعْدُ: فَإِنَّ الْعَبْدَ الْمُتَوَسِّلَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِأَقْوَى الذَّرِيعَةِ عُبيدَ اللَّهِ
بْنِ مَسْعُودٍ بَنِي تَاجِ الشَّرِيعَةِ سَعِدَ جَدُّهُ وَأَنْجَحَ جَدُّهُ يَقُولُ لَمَّا وَقَفَنِي اللَّهُ
تَعَالَى بِتَأْلِيفِ تَنْقِيحِ الْأُصُولِ أَرَدْتُ أَنْ أُشْرَحَ مُشْكَلَاتِهِ وَأَفْتَحَ مُغْلَقَاتِهِ
مُفْرَضًا عَنْ شَرْحِ الْمَوَاضِعِ الَّتِي مَنْ لَمْ يَحِلَّهَا بِغَيْرِ إِطْنَابٍ لَا يَحِلُّ لَهُ النَّظَرُ
فِي ذَلِكَ الْكِتَابِ.

حل لغات: أَقْوَى الذَّرِيعَةِ: مضبوط اور قوی ترین ذریعہ، اس سے مراد رسول
اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات پاک ہے، یا قرآن عظیم یا علم شریعت یا حمد و صلوٰۃ مراد ہے،
بہر صورت اس میں مصنف کی جانب سے اس بات کی صراحت ہے کہ ”توسل بغیر اللہ“
جائز ہے۔ الْجَدُّ: دادا، نصیبہ یہاں دوسرا معنی مناسب معلوم ہوتا ہے، بلکہ صاحب تلوح
کے نزدیک تو یہی معنی متعین ہے۔ الْجَدُّ: کوشش، محنت، اَنْجَحَ اِنْجَاحًا (افعال)
کامیاب ہونا، کامیاب کرنا، کہتے ہیں: اَنْجَحَ اللَّهُ طَلِبَتَهُ یعنی اللہ نے اسے مقصد میں
کامیاب کر دیا، گویا یہ لفظ لازم اور متعدی دونوں طرح مستعمل ہے۔ حَلَّ حَلًّا (ن)
کھولنا، حل کرنا۔ حَلَّ حَلًّا (ض) جائز و مباح ہونا۔

ترجمہ: حمد و صلوٰۃ کے بعد قوی ترین ذریعے کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں وسیلہ
پیش کرنے والا بندہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ۔ اس کا نصیبہ نیک ہو اور اس کی
کوشش کامیاب ہو۔ کہتا ہے: جب اللہ تعالیٰ نے مجھے ”تنقیح الاصول“ لکھنے کی توفیق عطا
فرمائی تو میری خواہش ہوئی کہ اس کے مشکل مباحث کی شرح کر دوں اور اس کے پیچیدہ
مضامین کو کھول دوں، ان مقامات کی شرح سے اعراض کرتے ہوئے جن کو کوئی شخص بغیر
اطناب کے حل نہ کر سکے تو اس کے لئے اس کتاب میں نظر کرنا جائز نہیں ہے۔

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے ”توضیح“ لکھنے کا سبب بیان فرمایا ہے

کہ ”تنقیح الاصول“ کے بعض مقامات مشکل، پیچیدہ اور مخفی المراد تھے جن کی وضاحت کے لیے ایک شرح لکھنے کی ضرورت محسوس ہوئی، اسی احساس کے تحت میں نے ”توضیح“ لکھی تاکہ ”تنقیح الاصول“ کے مشکل و مغلق مقامات واضح ہو جائیں اور ان کے لفظ میں چھپے ہوئے معانی و مطالب، لطائف و معارف اور فوائد و نکات سے اہل علم کی آنکھیں روشن و منور ہو جائیں۔

معرضاً عن شرح المواضع: یہاں سے کیفیت مصنف کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ میں نے شرح لکھتے وقت ”تنقیح“ کے ان مقامات سے اعراض و اجتناب کیا ہے جن کی شرح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں تھی؛ کیوں کہ وہ مقامات خود ہی واضح تھے، توضیح و تشریح کے محتاج نہیں تھے بلکہ ان کی تشریح اطناب و طوالت کے قبیل سے تھی اور جو بغیر اطناب و تفصیل کے ان مقامات کو سمجھنے سے قاصر ہو اسے میری کتاب دیکھنا بھی روا نہیں ہے۔ یہاں قابل غور یہ نکتہ ہے کہ جب مصنف علیہ الرحمہ نے اطناب سے احتراز کیا ہے حالاں کہ افادہ مراد میں یہ مقبول و مستحسن طریقہ ہے تو حشو و تطویل سے بدرجہ کوئی اجتناب کیا ہوگا؛ کیوں کہ یہ دونوں طریقے غیر مقبول ہیں، یہ توضیح کی پہلی خصوصیت ہوئی، باقی خصوصیات اگلی عبارت میں ملاحظہ فرمائیں۔

فائدہ: اطناب: کسی فائدے کی غرض سے معنی مقصود کو اس سے زائد عبارت میں ادا کرنا۔

تطویل: معنی مراد کو ادا کرنے کے لیے زائد عبارت لائی جائے اور اس زائد عبارت میں کوئی فائدہ نہ ہو بشرطیکہ زیادتی غیر متعین ہو۔

حشو: معنی مقصود کو ادا کرنے کے لیے زائد عبارت لائی جائے اور اس زائد عبارت میں کوئی فائدہ نہ ہو اور وہ زیادتی متعین ہو، یعنی حشو میں زیادتی متعین ہوتی ہے اور تطویل میں زیادتی متعین نہیں ہوتی۔

وَاعْلَمُ أَنِّي لَمَّا سَوَّدْتُ كِتَابَ التَّنْقِيحِ ، وَسَارَعَ بَعْضُ الْأَصْحَابِ إِلَى انْتِسَاخِهِ وَمُبَاحَثَتِهِ وَانْتِشَارِ النَّسْخِ (النَّسْخُ) فِي بَعْضِ الْأَطْرَافِ ثُمَّ

بَعْدَ ذَلِكَ وَقَعَ فِيهِ قَلِيلٌ مِنَ التَّغْيِيرَاتِ وَشَيْءٌ مِنَ الْمَحْوِ وَالْإِثْبَاتِ فَكَتَبْتُ فِي هَذَا الشَّرْحِ عِبَارَةً الْمَتْنِ عَلَى النَّمَطِ الَّذِي تَقَرَّرَ عِنْدِي لِتَغْيِيرِ النُّسخِ الْمَكْتُوبَةِ قَبْلَ ذَلِكَ التَّغْيِيرِ إِلَى هَذَا النَّمَطِ ، ثُمَّ لَمَّا تَيَسَّرَ إِتِمَامُهُ وَقُضِيَ بِالْإِخْتِمَامِ خَتَامُهُ مُشْتَمِلًا عَلَى تَعْرِيفَاتٍ وَحُجَجٍ مُؤَسَّسَةٍ عَلَى قَوَاعِدِ الْمَعْقُولِ وَتَقْرِيبَاتٍ مُرَصَّصَةٍ بَعْدَ ضَبْطِ الْأُصُولِ وَتَرْتِيبِ أَيْقِنِ لَمْ يَسْبِقْنِي عَلَى مِثْلِهِ أَحَدٌ مَعَ تَدْقِيقَاتٍ غَامِضَةٍ لَمْ يَبْلُغْ وَاحِدٌ مِنْ قُرَّسَانِ هَذَا الْعِلْمِ إِلَى هَذَا الْأَمَدِ .

حل لغات : سَوَّدَ تَسْوِيْدًا (تفعیل) مسودہ بنانا، کسی چیز کو مسودہ کی شکل دینا۔
 الْإِنْتِسَاخُ (اِئْتِخَال) نقل کرنا مَحَامُخُوا (ن) مٹانا۔ الْإِثْبَات (افعال) باقی رکھنا۔ فَضَّ فَضًّا (ن) توڑنا۔ الْإِخْتِمَامُ: مٹی یا لاک جس سے مہر لگائی جاتی ہے، قرآن شریف میں ہے ”خَتَمُهُ مِسْك“ اس کی مہر مشک کی ہوگی۔ اَمْسَسَ تَامِسًا (تفعیل) بنیاد رکھنا، یہاں بیان کرنے کے معنی میں ہے۔ رَضَّضَ تَرْضِضًا (تفعیل) مزین کرنا، جوڑنا، مضبوط کرنا، سیسہ پلانا، سیسہ کی پالش کرنا، الْإِنْيِيقُ: عمدہ و پسندیدہ، مرتب و باسلیقہ۔ الْغَامِضُ: پوشیدہ، خفی المراد۔ التَّدْقِيقُ: (تفعیل) باریک کرنا، یہاں مراد باریک باتوں کو بیان کرنا ہے اور تدقیق کو غموضت سے متصف کرنا تا کید یا مبالغہ کے لیے ہے، الْفَارِسُ: شہسوار، مرد میدان (ج) قُرَّسَانِ ، قَوَارِسُ ۔ الْأَمَدُ: حد، انتہا، مدت۔

ترکیب : لَمْ يَبْلُغْ إلخ: قانون یہ ہے کہ جملہ اگر معرفہ کے بعد ہو تو حال بنتا ہے اور نکرہ کے بعد ہو تو صفت بنتا ہے ”الْجُمْلُ بَعْدَ الْمَعَارِفِ أَحْوَالٌ وَبَعْدَ النِّكَرَاتِ صِفَاتٌ“ اس اصول کی روشنی میں یہ جملہ یعنی ”لَمْ يَبْلُغْ وَاحِدٌ مِنْ قُرَّسَانِ هَذَا الْعِلْمِ إِلَى هَذَا الْأَمَدِ“ صفت واقع ہوگا؛ کیوں کہ اس سے پہلے ”تَدْقِيقَاتٍ غَامِضَةٍ“ نکرہ ہے۔ مگر اس پر ایک اشکال وارد ہوتا ہے کہ نحو کا ضابطہ یہ ہے کہ جملہ صفت واقع ہو تو موصوف کے ساتھ ربط پیدا کرنے کے لیے جملے کے اندر ضمیر عائد کا ہونا ضروری

ہے اور یہاں کوئی رابطہ موجود نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ دیا جاسکتا ہے کہ یہاں جملے کے اندر ضمیر عائد الی الموصوف محذوف ہے اور اصل عبارت یوں ہے ”لَمْ يَبْلُغَهَا وَاحِدٌ مِّنْ فُرْسَانِ هَذَا الْعِلْمِ إِلَى هَذَا الْأَمَدِ“ یعنی ایسی باریکیاں جن تک اس علم کے شہسواروں کی رسائی آج تک نہ ہو سکی اور دوسری توجیہ یہ بھی کی جاسکتی ہے کہ یہاں ”إِلَى هَذَا الْأَمَدِ“ اسم ظاہر موقع المضمر ہو کر ربط کا فائدہ دے رہا ہے؛ کیوں کہ الْأَمَدُ معنی غایۃ من التدقیق ہے، اب اصل عبارت یہ ہو جائے گی، ”لَمْ يَبْلُغَهَا وَاحِدٌ مِّنْ فُرْسَانِ هَذَا الْعِلْمِ إِلَى تِلْكَ الْغَايَةِ مِنَ التَّدْقِيقِ“ یعنی ایسی باریکیاں جن کی انتہا تک اس علم کے شہسوار نہیں پہنچ سکے۔ توجیہ اول: میں ”أَمَدُ“ کا معنی مدت ہے اور توجیہ ثانی میں ”أَمَدُ“ کا معنی غایت و انتہا ہے۔

ترجمہ: تم جان لو کہ جب میں نے کتاب ”تنقیح الاصول“ کا مسودہ تیار کیا اور بعض اصحاب نے اس کی نقل اور بحث و مباحثہ کی طرف جلدی کی اور اس کی نقل بعض اطراف میں منتشر ہو گئی (اس کے نسخے بعض اطراف میں پھیل گئے) پھر اس میں کچھ تبدیلیاں واقع ہوئیں یعنی کچھ کو ختم کر دیا گیا اور کچھ کو باقی رکھا گیا تو میں نے اس شرح (توضیح) کی عبارت اس طریقے پر لکھی جو میرے نزدیک ثابت ہو چکا تھا؛ تاکہ تبدیلی سے پہلے لکھے ہوئے نسخوں کو اس طریقے کی جانب پھیر دیا جائے، پھر جب اس کی تکمیل ہوئی اور اختتام پر اس کی مہر توڑی گئی۔ اس حال میں کہ وہ مشتمل ہے ایسی تعریفات اور ایسے دلائل پر جنہیں منطقی قواعد کے مطابق بیان کیا گیا ہے اور ایسی تفریعات پر مشتمل ہے جو انضباط اصول کے بعد جو دی گئی ہیں اور ایسی عمدہ ترتیب پر مشتمل ہے جس میں کسی کو مجھ پر سبقت حاصل نہیں ہے، ساتھ ہی ایسی باریکیوں پر مشتمل ہے جن کی انتہا تک اس علم کے شہسوار نہیں پہنچ سکے۔

تشریح: مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ جب میں نے ”تنقیح الاصول“ کا مسودہ تیار کیا تو بعض اصحاب نے تصحیح اور نظر ثانی سے قبل ہی اسے نقل کر لیا جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ اس کے نسخے اطراف و اکناف میں پھیل گئے پھر میں نے نظر ثانی کی اور اس میں ضرورت کے

مطابق رد و بدل اور حذف و اضافہ کیا تو شرح لکھتے وقت میں نے یہی سمجھ لیا تھا کہ اس کے مطابق درست کر لیا جائے، گویا تصحیح کا یہ اسطہ تمام اساتذہ نسخوں سے عمدہ و بہتر ہے۔ یہ توضیح کی دوسری خصوصیت ہوئی۔ تیسری خصوصیت یہ ہے کہ توضیح ایسی تعریضات اور دلائل پر مشتمل ہے جن کو منطقی قواعد کے مطابق بیان کیا گیا ہے۔ قدیم بزرگوں کی طرح منطقی شرائط کو نظر انداز نہیں کیا گیا ہے۔ پرانے لوگوں کا طریقہ یہ تھا کہ حصول مقصود کے بعد منطقی قواعد و شرائط کی رعایت کا خود کو پابند نہیں سمجھتے تھے۔ ہنسی خصوصیت یہ ہے کہ اصول ضوابط کے ذکر کے بعد تفریعات بیان کی گئی ہیں۔ پانچویں خصوصیت یہ ہے کہ اس کی ترتیب اس قدر عمدہ و پسندیدہ اور باسلیقہ ہے کہ میرے علاوہ کسی نے یہ مناسب ترتیب قائم نہیں کی اور چھٹی خصوصیت یہ ہے کہ اس کے اندر ایسے ایسے لطائف و نوادر اور گراں مایہ نکات ہیں جن سے اس علم کے شہ سواروں کا دامن خالی ہے۔

محاسن بلاغت: کتاب کوشی مختوم سے تشبیہ دی گئی ہے کہ جس طرح شی مختوم (مہر لگائی ہوئی چیز) کھولنے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے مخفی و مستور رہتی ہے، اسی طرح کتاب بھی مکمل ہونے سے پہلے لوگوں کی نظروں سے پوشیدہ تھی، پھر مکمل ہونے کے بعد طلبہ کے سامنے پیش کرنے کو مہر توڑنے سے تشبیہ دی گئی ہے تو یہ استعارہ بالکل نیا ہوا! کیوں کہ ارکان تشبیہ میں سے صرف مشہہ مذکور ہے اور دل ہی دل میں کتاب کوشی مختوم سے تشبیہ دی گئی ہے اور مشہہ یعنی کتاب کے لیے ختام کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے! کیوں کہ یہ مشہہ بہ یعنی شی مختوم کے لوازم میں سے ہے، اور فـض کا ذکر استعارہ ترشیمیہ ہے! کیوں کہ یہ مشہہ بہ کے مناسبات میں سے ہے۔

جَعَلَتْهُ غَرَاضَةً بَلْ بِضَاعَةً مُزْجَاةً لِحَضْرَةٍ مِّنْ حَقِّ أَنْ يُوَسَّخَ
بِذِكْرِهِ صُدُورُ الْكُتُبِ وَالْأَسْفَارِ وَيُسْتَعَاثُ بِاسْمِهِ الْعَالِي فِي الْأَخْطَارِ
وَالْأَسْفَارِ أَعْيَى حَضْرَةً مَلِكٍ مُلُوكِ الْإِسْلَامِ الْمُشْرِفِ بِالْجِهَادِ لِي
سَبِيلِ اللَّهِ وَزِيَارَةِ بَيْتِهِ الْحَرَامِ الَّذِي تَضَعُضَعُ بِصَدْمَتِهِ مَبَانِي الْهَرَمَانِ
وَاهْتَزَّ بِحُسْنِ شَعَائِرِهِ الْمَشَاعِرُ وَالْحَرَمَانِ رَافِعٍ لِّوَاءِ الشَّرِيعَةِ الْغَرَاءِ

مُحْيِ مَرَاسِمِ الْحَنْفِيَّةِ النَّقِيَّةِ الْبَيْضَاءِ غِيَاثِ الْحَقِّ وَالَّذِينَ شَمْسِ الْإِسْلَامِ
وَالْمُسْلِمِينَ الْمُؤَيَّدِ بِالْأَيْدِ الْمَتِينِ فِي إِعْلَاءِ كَلِمَةِ الدِّينِ الْمُبِينِ أَعَزَّ اللَّهُ
الْإِسْلَامَ وَالْمُسْلِمِينَ بِدَوَامِ دَوْلَتِهِ وَشَدِّ بِأَوْتَادِ الْخُلُودِ أَطْنَابِ عِزَّتِهِ
وَإِعْلَائِهِ فَهُوَ الَّذِي قَامَ بِتَقْوِيَةِ الدِّينِ الْقَوِيمِ فِي زَمَانِ ضَعْفِهِ وَفُتُورِهِ
وَاسْتَقْلَ بِكَمَالِهِ بِرَفْعِ قُصُورِ الشَّرْعِ فِي أَوَانِ قُصُورِهِ وَأَوْقَدَ بَعْدَ الْخُمُودِ
لَا شَيْعَالِ نُورِ الْحَقِّ نَارًا وَأَظْهَرَ بَعْدَ الْإِنْمِحَاءِ فِي طَرِيقِ الدِّينِ الْقَوِيمِ
سُلْمًا وَمَنَارًا وَاخْتِصَّاصُهُ بِهَذِهِ الْكَرَامَاتِ الدِّينِيَّةِ أَوْ جَبْنِي التَّوَجُّهُ إِلَى
جَنَابِهِ وَتَزْيِينِ دِيبَاجَةِ هَذَا الْكِتَابِ بِشَرَائِفِ الْقَابِهِ فَإِنِّي بِمَعْزِلِ عَنِ
الْإِلْتِفَاتِ إِلَى أَبْنَاءِ الدُّنْيَا وَمُزْخَرَ فَاتِهِمْ فَضْلًا أَنْ أَذْكَرَ فِي كُتُبِ الشَّرِيعَةِ
شَيْئًا مِنْ أَسْمَائِهِمْ وَصِفَاتِهِمْ سَمِيْتُ هَذَا الْكِتَابَ بِالتَّوَضُّعِ فِي حُلِّ
غَوَامِضِ التَّنْقِيحِ وَاللَّهُ تَعَالَى مَسْئُولٌ أَنْ يَعْصِمَ عَنِ الْخَطَا وَالْخَلَلِ
كَلَامَنَا وَعَنِ السَّهْوِ وَالزَّلَلِ أَقْلًا مَنَاوًا أَقْدَامَنَا.

حل لغات : الْعُرَاضَةُ : وہ تحفہ جو سفر سے آنے والا کسی کو دیتا ہے۔ الْبِضَاعَةُ
الْمُزْجَاةُ : حقیر سامان۔ السَّفَرُ : کتاب، بڑی کتاب (ج) اَسْفَار۔ السَّفَرُ : سفر، قطع
مسافت (ج) اَسْفَار۔ الْحَضَرُ : حالت قیام، سفر کا مقابل ہے (ج) أَحْضَار۔
تَضَعُّعٌ : منہدم ہوا۔ الصَّدْمَةُ : ٹکر، جھٹکا، دھکا۔ الْهَرَمَانُ : مصر کی دو عمارتیں۔ اِهْتَزَّ
اِهْتِزَازًا (افتعال) لہلہانا، جھومنا۔ الشَّعِيرَةُ : علامت، نشانی (ج) شَعَائِر۔
الْمَشْعَرُ : مناسک حج ادا کرنے کی جگہ (ج) مَشَاعِر۔ الْحَرَمَانُ : مکہ مکرمہ و مدینہ طیبہ
زاد ہما اللہ شرفاً۔ لَوَاءٌ : جھنڈا، پرچم (ج) الْوِيَّةُ وَالْوِيَاتُ۔ الْغُرَاءُ : روشن
وتا ہوا۔ الْمَرَاسِمُ : نشانات۔ الْحَنْفِيَّةُ : ملت اسلام۔ النَّقِيَّةُ : خالص، صاف
و شفاف۔ الْبَيْضَاءُ : روشن و چمکدار۔ الْمَتِينُ : مضبوط، طاقتور، پختہ، پائیدار۔ شَدَّ شَدًّا
(ن) مضبوط باندھنا۔ الْوَتْدُ : میخ، کھوئی (ج) أَوْتَاد۔ الطُّنْبُ : خیمہ یا شامیانہ وغیرہ
باندھنے کی رسی (ج) أَطْنَاب۔ الْعِزَّةُ : طاقت و غلبہ۔ الْقِيَامُ بِالْأَمْرِ : کسی چیز کو انجام دینا

اِسْتَقْلَلَ اِسْتِقْلَالاً (استعمال) منفرد ہونا۔ اَلْقَصْرُ بَعْل (ج) اَلْقُصُور۔ اَلْقُصُورُ :
 خاکی، خرابی، کوتاہی۔ اَلْفُتُورُ : سستی، پستی، اَوْقَدَ اِنْقَاداً (افعال) روشن کرنا محمد
 عُمُوداً (ن) بَجَہْنَا۔ اِسْتَقْلَلَ اِسْتِقْلَالاً (افعال) جلنا، بھڑکنا، سلگنا۔ اَلْاَنْبِیَاءُ
 (انفعال) مَنَّا۔ السُّلَمُ : سیڑھی، زینہ (ج) سَلَّالِم۔ اَلْمَنَارُ : روشنی کی جگہ۔
 اَلْمَرْخَرَفُ : آراستہ، طمع کیا ہوا۔

ترجمہ : تو میں نے اس کتاب کو تحفہ بلکہ ناقص پونجی بنایا، اس شخص کے دربار میں جو
 اس بات کا مستحق ہے کہ اس کے ذکر سے چھوٹی بڑی کتابوں کے اوائل اور مقدموں کو
 مزین کیا جائے اور جس کے نام سے سفر و حضر میں مدد طلب کی جائے، میری مراد جہاد فی
 سبیل اللہ اور زیارت بیت اللہ سے مشرف ہونے والے شہنشاہ کا دربار ہے، جس سے
 نکرانے کی بنا پر اہرام مصر کی بنیادیں زیر و زبر ہو گئیں، جس کے حسن نشانات (امتیازات
 و خصائص) کی وجہ سے مناسک حج کی ادائیگی کے مقامات اور حرمین شریفین لہلہا اٹھے، جو ر
 وشن و درخشاں شریعت کے پرچم کو بلند کرنے والا، خالص اور صاف و شفاف دین حنیف
 کے نشانات کو زندگی بخشے والا، حق اور دین کی مدد کرنے والا، اسلام اور مسلمانوں کا سورج
 ہے، واضح دین کا کلمہ بلند کرنے میں جس کی خوب مدد کی گئی ہے۔ اللہ تعالیٰ اسے اور اس کی
 سلطنت کو باقی رکھ کر اسلام اور مسلمانوں کو غلبہ عطا فرمائے۔ اس کے غلبہ و بلندی کی
 رسیوں کو دوام کی میخوں کے ساتھ باندھ دے تو یہی وہ (بادشاہ) ہے جس نے دین تویم
 کے ضعف و فتور کے وقت اس کی تقویت کا فریضہ انجام دیا، شریعت کے محلات کی پستی و کوتاہی
 ہی۔ کے وقت انہیں بلند و بالا کرنے کی وجہ سے اپنے کمال میں منفرد ہو گیا، نور حق کے سرد
 ہونے کے بعد اسے روشن کرنے کے لیے ایک آگ جلا دی۔ مٹنے کے بعد دین تویم کے
 راستے میں سیڑھی اور منارے کو ظاہر کر دیا۔ ان دینی کرامتوں کے ساتھ مختص ہونے کے
 سبب مجھ پر واجب ہو گیا کہ اس کی بارگاہ کا رخ کروں اور اس کتاب کے دیباچے کو اس
 کے عمدہ القاب سے مزین کروں، ورنہ میں دنیا داروں کی طرف التفات اور ان کی طمع
 سازیوں سے بزار ہوں، چہ جائیکہ میں شریعت کی کتابوں میں ان کے نام و صفات کا

تذکرہ کروں اور میں نے اس کتاب کا نام ”الشَّوْضِیجُ فِی حَلِّ غَوَامِضِ التَّنْقِیحِ“ رکھا۔ اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں دعا ہے کہ ہمارے کلام کو غلطی اور خلل سے بچائے اور ہمارے اقلام و اقدام کو پھسلنے سے محفوظ فرمائے۔

تشریح: عبارت میں جس بادشاہ کا ذکر ہے اس سے مراد سلطان غیاث الدین بن شمس الدین ہے۔ یہ ایک نیک سیرت اور پاک طینت بادشاہ تھا، احکام شریعت کی ترویج و اشاعت اور خیر کے کاموں میں بڑھ چڑھ کر حصہ لیتا، علما کا احترام اس کا شعار تھا۔ ۱۵۷ھ میں تخت شاہی پر متمکن ہوا اور ۲۹۷ھ میں دارفانی سے کوچ کر گیا۔

محاسن بلاغت: (۱) اُسْفَار کا ذکر دو مرتبہ ہے مگر دونوں کا معنی الگ الگ ہے، اس لیے یہاں صنعت تجنیس تام ہے (۲) اَحْضَار و اُسْفَار کو جمع کرنے میں صنعت طباق ہے؛ کیوں کہ دونوں ایک دوسرے کی ضد ہیں (۳) ہرمان اور حرمان کے درمیان تجنیس مضارع ہے (۴) شاہ وقت کو شمس قرار دینا تشبیہ بلغ ہے؛ کیوں کہ یہاں ادات تشبیہ اور وجہ شبہ دونوں محذوف ہیں (۵) غلبہ و بلندی کو خیمے سے تشبیہ دی اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہاں استعارہ بالکنایہ ہے (۶) مشبہ یعنی غلبہ و بلندی کے لیے اطناب کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے؛ کیوں کہ یہ مشبہ بہ کے لوازم میں سے ہے (۷) اور شد (باندھنے) کا ذکر استعارہ ترشیحیہ ہے؛ کیوں کہ یہ مشبہ بہ کے مناسبات میں سے ہے (۸) قُصُور کو دو مرتبہ ذکر کرنے میں تجنیس تام ہے؛ کیوں کہ دونوں کا معنی الگ الگ ہے (۹) خَلَّل اور زَلَّل کے درمیان تجنیس لاحق ہے؛ کیوں کہ مختلف ہونے والے حروف قریب الخرج نہیں ہیں۔

خطبہ تنقیح مع التوضیح :

(بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ . اِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ) اَفْتَتَحُ بِالْضَّمِيرِ قَبْلَ الذِّكْرِ لِيَدُلَّ عَلَى حُضُورِهِ فِي الدَّهْنِ ، فَإِنَّ ذِكْرَ اللّٰهِ تَعَالٰی كَيْفَ لَا يَكُونُ فِي الدَّهْنِ سَيِّمًا عِنْدَ افْتِتَاحِ الْكَلَامِ كَقَوْلِهِ تَعَالٰی وَبِالْحَقِّ اَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ وَقَوْلُهُ اِنَّهٗ لَقُرْآنٌ كَرِیْمٌ وَقَوْلُهُ الطَّيِّبُ صِفَةً لِلْكَلِمِ . وَالْكَلِمُ

إِنْ كَانَ جَمْعًا فَكُلُّ جَمْعٍ يَفْرُقُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ وَاحِدِهِ بِالنَّاءِ بِجَوْرِ لِي وَضْفِهِ
التَّذْكِيرُ وَالتَّانِيثُ نَحْوُ نَحْلٍ خَاوِيَةٍ وَنَحْلٍ مُنْقَعِرٍ.

ترجمہ : (اللہ کے نام سے شروع جو بڑا مہربان نہایت رحمت والا ہے، اسی کی طرف پاکیزہ کلمات متوجہ ہوتے ہیں) ماتن نے مرجع ذکر کرنے سے پہلے ضمیر کے ساتھ شروع کیا تاکہ اس بات پر دلالت کرے کہ وہ ذہن میں حاضر ہے؛ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ کا ذکر ذہن میں کیسے نہیں ہوگا! بالخصوص آغاز کلام کے وقت (یہ ایسے ہی ہے) جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ“ اور اس کا قول ”وَإِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ“ ماتن کا قول ”الطَّيِّبُ“ ”الْكَلِمُ“ کی صفت ہے اور ”كَلِمُ“ اگر جمع ہے تو ہر وہ جمع جس کے اور اس کے واحد کے درمیان ”تا“ کے ذریعے فرق کیا جاتا ہو، اس کی صفت مذکر و مؤنث دونوں لائی جاسکتی ہے۔ جیسے: ”نَحْلٌ خَاوِيَةٌ اور نَحْلٌ مُنْقَعِرٌ“

تشریح : اِفْتَتَحَ: اس عبارت سے صاحب توضیح نے ایک اعتراض کا جواب دیا ہے
اعتراض : متن کی عبارت ”إِلَيْهِ يَصْعَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ“ میں ضمیر مجرور کا مرجع کلمہ جلالت اللہ ہے، حالاں کہ ماقبل میں یہ نہ تو صراحتاً مذکور ہے اور نہ ہی ضمناً؛ لہذا اضرار قبل الذکر لازم آیا جو درست نہیں ہے۔

جواب : ہر مومن کے ذہن میں اللہ تعالیٰ کا ذکر موجود ہوتا ہے، خصوصاً کتاب شروع کرتے وقت تو اللہ کا ذکر ضرور ذہن میں موجود ہوتا ہے، ورنہ امر ذی شان کا آغاز بے برکت ہو جائے گا؛ تو موجود فی الذہن کو حکماً ضمیر کا مرجع بنادیا گیا؛ لہذا اضرار قبل الذکر کا اعتراض ساقط ہو گیا۔ اس کی تائید آیت کریمہ ”وَبِالْحَقِّ أَنْزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ“ (اور حق کے ساتھ ہی ہم نے اسے اتارا اور حق کے ساتھ ہی وہ اتر ا) اور ارشاد باری ”وَإِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ“ (بیشک یہ بڑی عزت والا قرآن ہے) سے ہوتی ہے؛ کیوں کہ ”أَنْزَلْنَاهُ“ اور ”إِنَّهُ“ میں ”ہ“ ضمیر اور ”نَزَلَ“ میں ضمیر فاعل کا مرجع قرآن ہے مگر ماقبل میں اس کا ذکر نہیں ہے، ہاں پڑھنے والے کے ذہن میں قرآن موجود ہوتا ہے تو موجود فی الذہن کو حکماً ضمیر کا مرجع بنادیا گیا۔

والکلم : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : اصول اور ضابطہ یہ ہے کہ جمع غیر ذوی العقول کی صفت مونث آتی ہے؛ لہذا

یہاں ”الکلم“ کی صفت ”الطیبة“ مونث آنی چاہیے، حالاں کہ ایسا نہیں ہے۔

جواب : واحد اور جمع کے درمیان تائید مدورہ (ة) کا فرق ہو تو ایسے لفظ کی صفت مذکر

مونث دونوں آسکتی ہے، جیسے: ”نَحْلٌ خَاوِیَةٌ“ اور ”نَحْلٌ مُنْقَعِرٌ“ وجہ استدلال یہ

ہے کہ ”نَحْلَةٌ“ واحد ہے اور ”نَحْلٌ“ جمع ہے یعنی واحد اور جمع کے درمیان صرف ”تا“

کا فرق ہے جس کی بنا پر اس کی صفت ایک جگہ مونث لائی گئی یعنی ”نَحْلٌ خَاوِیَةٌ“ میں

اور دوسری جگہ مذکر لائی گئی ہے یعنی ”نَحْلٌ مُنْقَعِرٌ“ میں؛ لہذا مسئلہ زیر بحث میں

”الکلم“ کی صفت ”الطیب“ اور ”الطیبة“ مذکر و مونث دونوں آسکتی ہے۔

حسن بلاغت : ”إِلَيْهِ يَضَعُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ“ میں صنعت اقتباس ہے۔

فائدہ : جمہور کے نزدیک ”کلم“ جنس ہے، جمع نہیں ہے۔ جنس کا مطلب یہ ہوتا ہے

کہ اس کا اطلاق قلیل و کثیر سب پر ہوتا ہو اور قلیل و کثیر کے درمیان فرق ”تا“ کے ذریعے

ہو، اگر ”تا“ موجود ہو تو فرد واحد مراد ہوگا اور ”تا“ موجود نہ ہو تو مافوق الواحد مراد ہوگا

جیسے: تَمْرَةٌ مفرد ہے اور تَمْرٌ جنس ہے۔ جمہور نے اپنے موقف پر چند دلیلیں پیش کی

ہیں:

(۱) قرآن شریف میں ”إِلَيْهِ يَضَعُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ“ آیا ہے، اگر ”الکلم“ جمع

ہوتا تو اس کی صفت ”الطیبة“ آنی چاہیے تھی۔

(۲) کَلِمٌ بروزن فَعِل ہے اور فَعِل کا وزن اوزان جمع میں سے نہیں ہے؛ کیوں کہ

اوزان جمع محصور و مضبوط ہیں جن میں فَعِل کا وزن نہیں ہے۔

(۳) اگر جمع ہوتا تو اس کی طرف مونث کی ضمیر راجع ہوتی، حالانکہ قرآن شریف میں

”يَحَرِّفُونَ الْكَلِمَ عَنْ مَوَاضِعِهِ“ آیا ہے۔

(۴) اگر یہ جمع ہو تو ہم پوچھتے ہیں کہ جمع سالم ہے یا جمع مکسر، جمع سالم کہنا درست نہیں؛

کیوں کہ جمع سالم واو نون یا الف تا کے ساتھ آتی ہے اور جمع مکسر قرار دینا بھی درست

نہیں؛ کیوں کہ جمع مکسر میں واحد کا وزن سلامت نہیں رہتا اور یہاں واحد کا وزن سلامت ہے کثرت دلائل کی وجہ سے جمہور کا مذہب رائج قرار دیا گیا ہے۔ علامہ تفتازانی نے بھی ”تکوین“ میں جمہور کے مذہب کو رائج قرار دیا ہے۔

(مِنْ مَحَامِدِ الْأُصُولِهَا مِنْ مَشَارِعِ الشَّرْعِ مَاءٌ وَلِفُرُوعِهَا مِنْ قُبُولِ الْقَبُولِ نَمَاءٌ) الْقَبُولُ الْأَوَّلُ رِيحُ الصَّبَا (عَلَى أَنْ جَعَلَ أَصُولَ الشَّرِيعَةِ مُمَهِّدَةً الْمَبَانِي وَفُرُوعُهَا رَقِيقَةُ الْخَوَاشِي) أَيْ لَطِيفَةُ الْأَطْرَافِ وَالْجَوَابِ وَدَقِيقَةُ الْمَعَانِي (بَنَى عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ قَصَرَ الْأَحْكَامِ وَأَحْكَمَهُ بِالْمُحْكَمَاتِ غَايَةَ الْإِحْكَامِ وَجَعَلَ الْمُتَشَابِهَاتِ مَقْصُورَاتِ خِيَامِ الْإِسْتِثْنَاءِ ابْتِلَاءً لِقُلُوبِ الرَّاغِبِينَ) فَإِنَّ أَنْزَالَ الْمُتَشَابِهَاتِ عَلَى مَذْهَبِنَا وَهُوَ الْوَقْفُ الْإِلَازِمُ عَلَى قَوْلِهِ تَعَالَى وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ لَا ابْتِلَاءَ الرَّاغِبِينَ فِي الْعِلْمِ بِكَيْفِ عِنَانِ ذَهْنِهِمْ عَنِ التَّفَكُّرِ فِيهَا ، وَالْوُصُولِ إِلَى مَا يَشْتَاقُونَ إِلَيْهِ مِنَ الْعِلْمِ بِالْأَسْرَارِ الَّتِي أَوْدَعَهَا فِيهَا وَلَمْ يُظْهِرْ أَحَدًا مِنْ خَلْقِهِ عَلَيْهَا .

حل لغات : الْأُصُولُ : أصل کی جمع ہے جس سے مراد ایمان و اعتقادات ہیں۔ الْفُرُوعُ : فروع کی جمع ہے جس سے مراد اعمال و طاعات ہیں۔ مَشْرُوع : پانی کا گھاٹ (ج) مَشَارِعُ - أَصُولُ الشَّرِيعَةِ : مراد اصول فقہ ہیں یعنی کتاب و سنت اور اجماع و قیاس۔ نَمَاءٌ وَنُمُوءٌ (ن) بڑھنا، زیادہ ہونا۔ مُمَهِّدَةٌ : اسم مفعول مونث کا صیغہ ہے از مَهْدٍ تَمْهِيداً (تفعیل) درست اور سیدھا کرنا۔ مَبْنِي : بنیاد (ج) مَبَانِي مراد وہ علم ہے جس پر دلائل کلیہ مبنی ہوتے ہیں یعنی دلائل اربعہ اپنے ثبوت میں جس علم کے محتاج ہوتے ہیں اور وہ علم التوحید و الصفات ہے۔ اور فروع شریعت سے مراد احکام فقہیہ ہیں۔ دَقِيقَةُ الْمَعَانِي : معانی سے مراد مسائل کی علل جزئیہ تفصیلیہ ہیں اور دقیق ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ علتیں اس قدر باریک، پوشیدہ اور مخفی و مستور ہیں کہ ان تک ہر ایک کی رسائی نہیں ہو سکتی۔ أَحْكَمَ إِحْكَاماً (افعال) مضبوط کرنا۔ مُحْكَمَاتِ : قرآن کریم کی وہ آیات جو ظاہر و واضح ہیں، جن میں کسی تاویل کی ضرورت

نہیں۔ مُتَشَابِهَات: اس سے مراد قرآن کی وہ آیتیں ہیں جن کی مراد معلوم ہونے کی امید منقطع ہوگئی ہو۔ الْمَقْصُورَةُ: پردہ نشیں، پاک دامن عورت (ج) مَقْصُورَات قرآن شریف میں آیا ”حُورٌ مَّقْصُورَاتٌ فِي الْخِيَامِ“ (حوریں ہیں خیموں میں پردہ نشیں) آیات متشابہات کو ان پردہ نشیں عورتوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے جن پر خیمے لگا دیے گئے ہوں اور وہ خیمے اس طرح ان کو محیط ہوں کہ ان کے ظہور کی امید نہ ہو، تو جس طرح یہاں ظہور کی کوئی امید نہیں ہے بالکل اسی طرح متشابہات کی مراد اللہ تعالیٰ کے سوا کوئی نہیں جانتا مخلوق کے لیے ان کی مراد معلوم ہونے کی دنیا میں کوئی امید نہیں ہے۔ کَبَحَ کُبْحًا (ف) موڑنا، پھیرنا۔

ترکیب: مِنْ مَّحَامِدٍ: کَائِنَةٍ سے متعلق ہو کر ”الکَلِمَ“ سے حال واقع ہے اور معنی کے اعتبار سے کلم کا بیان ہے یعنی کلم طیب سے مراد محامد ہیں۔ لِأَصُولِهَا: خبر مقدم اور ”ماء“ مبتدا موخر ہے۔ لِفُرُوعِهَا: خبر مقدم اور ”نماء“ مبتدا موخر ہے۔ عَلٰی أَنْ جَعَلَ: مَحَامِد سے متعلق ہے۔ أَصُولُ الشَّرِيعَةِ: جَعَلَ کا مفعول اول اور مُمَهَّدَةٌ الْمَبَانِي، جَعَلَ کا مفعول ثانی ہے۔ وَفُرُوعُهَا: بذریعہ عطف جَعَلَ کا مفعول اول رَقِيقَةُ الْحَوَاشِي مفعول دوم ہے۔ قَصْرَ الْأَحْكَامِ: بَنَى کا مفعول بہ ہے۔ غَايَةَ الْأَحْكَامِ: أَحْكَمَ کا مفعول مطلق ہے۔ الْمُتَشَابِهَات: جَعَلَ کا مفعول اول اور مَقْصُورَات مفعول دوم ہے۔ ابْتِلَاءٌ: جَعَلَ کا مفعول لہ ہے۔

ترجمہ: (یعنی ایسی تعریفات جن کے اصول کے لیے شریعت کے تالابوں سے پانی ہے اور ان کے فروع کے لیے قبولیت کی باد صبا سے بڑھنا ہے) پہلا والا قبول باد صبا کے معنی میں ہے (اس بنا پر کہ اس نے شریعت کے اصول کو درست بنیاد والا اور اس کے فروع کو باریک اطراف والا) یعنی جس کے اطراف و جوانب باریک ہوں (اور دقیق معانی والا بنایا، اس نے چارستونوں پر احکام کے محل کی بنیاد رکھی، اسے محکمت کے ذریعے انتہائی مضبوط و مستحکم فرمایا اور راسخین فی العلم کے دلوں کو آزمانے کے لیے متشابہات کو پوشیدگی کے خیموں میں بند رہنے والا بنایا) اس لیے کہ ہمارے مذہب - اور وہ اللہ کے قول ”وَمَا

يَعْلَمُ تَاوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ“ پر وقف لازم ہے۔ کے مطابق تشابہات کو نازل کرنا راسخین کی اعلم کے امتحان کے لیے ہے، ان کے ذہن کی لگام کو موڑ کر تشابہات میں غور و فکر کرنے اور اس تک پہنچنے سے جس کے وہ مشتاق ہیں یعنی ان رازوں کو جاننا جن کو اللہ تعالیٰ نے تشابہات میں ودیعت فرمایا ہے اور کسی مجاہد کو ان پر مطلع نہیں فرمایا۔

تشریح : علی ان جعل : متن کی اس عبارت سے اشارہ یہ بات معلوم ہو رہی ہے کہ اصول فقہ کا مقام و مرتبہ فقہ سے بلند و بالا اور علم کلام سے کم ہے؛ کیونکہ ماتن نے اصول فقہ کو فقہ کے لیے اصل قرار دیا اور اصل شی کا مقام شی سے زائد ہوتا ہے؛ لہذا اصول فقہ کا مقام فقہ سے بلند ہوا اور علم کلام کو اصول فقہ کے لیے مبنی قرار دیا ہے اور سب جانتے ہیں کہ مبنی علیہ کا مقام مبنی سے زائد ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ علم کلام، اصول فقہ سے فائق و برتر اور بلند و بالا ہے۔ ان تینوں علوم کے درمیان تفاوت اور فرق مراتب کی دلیل یہ ہے کہ اصول فقہ میں اولہ کلیہ سے بحث ہوتی ہے اور فقہ میں احکام جزئیہ سے بحث ہوتی ہے اور یہ بات اظہر من الشمس ہے کہ احکام جزئیہ کی معرفت اولہ کلیہ کی معرفت پر موقوف ہے اور موقوف علیہ کا مقام بلند ہوتا ہے؛ لہذا اصول فقہ کا مقام فقہ سے بلند ہوگا اور خود اولہ کلیہ کی معرفت اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات اور نبوت و رسالت کی معرفت پر موقوف ہے جن سے بحث علم کلام میں ہوتی ہے تو علم کلام موقوف علیہ اور اصول فقہ موقوف ہوا اور موقوف علیہ کا مقام موقوف سے زائد ہوتا ہے؛ لہذا علم کلام، اصول فقہ سے فائق و برتر ہوگا۔

فَإِنَّ انْزَالَ الْمُتَشَابِهَاتِ : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں؛ مگر سوال کی تقریر سے پہلے ایک تمہید ذہن نشیں کر لیں۔

تمہید : ہمارے نزدیک تشابہات کی مراد نہ علمائے راسخین کو معلوم ہے نہ غیر راسخین اور عوام الناس کو مگر امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک علمائے راسخین تشابہات کی مراد سے واقف ہیں۔ احناف و شوافع کے درمیان اختلاف کا منشا قرآن پاک کی یہ آیت ہے:

”وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ

وَأُخِرَ مُتَشَبِهَاتُ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
”أَمْثَلُهُ“ (وہی ہے جس نے آپ پر کتاب نازل فرمائی، اس کی کچھ آیتیں محکم ہیں وہی
کتاب کی اصل ہیں اور دوسری آیتیں متشابہ ہیں تو وہ لوگ جن کے دلوں میں کجی ہے وہ
لوگ صرف متشابہات کی پیروی کرتے ہیں، ان کا مقصد فتنہ انگیزی اور غلط معنی کی تلاش
ہے اور اللہ کے علاوہ کوئی اس کا صحیح معنی نہیں جانتا اور پختہ علم والے کہتے ہیں کہ ہم اس پر
ایمان لائے) اس آیت میں ہمارے نزدیک ”إِلَّا اللَّهُ“ پر وقف ضروری ہے اور
”الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ“ مستقل جملہ ہے۔ ”اللہ“ پر اس کا عطف نہیں ہے، اب
مطلب یہ ہوگا کہ متشابہ کی مراد اللہ کے علاوہ کوئی نہیں جانتا اور راسخین فی العلم کہتے ہیں کہ
ہم اس پر ایمان لائے یعنی متشابہات سے اللہ تعالیٰ کی جو بھی مراد ہے اس پر ہمارا ایمان
ہے اور شوافع کے نزدیک ”إِلَّا اللَّهُ“ پر وقف نہیں کیا جائے گا، بلکہ ”الرَّاسِخُونَ فِي
الْعِلْمِ“ کا عطف ”اللہ“ پر ہوگا اور ”يَقُولُونَ“ ترکیب میں ”الرَّاسِخُونَ“ سے
حال واقع ہے۔ اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ متشابہات کی مراد کوئی نہیں جانتا سوائے اللہ
اور راسخین فی العلم کے اس حال میں کہ علمائے راسخین کہتے ہیں کہ ہم اس پر ایمان لائے
یعنی متشابہ کی جو مراد ہے اس پر ہمارا ایمان بھی ہے، جب یہ تمہید ذہن نشیں ہو گئی تو اب
سوال کی تقریر سنیے:

سوال : جب احناف کے نزدیک متشابہات کی مراد سے راسخین فی العلم بھی واقف نہیں
ہیں تو پھر ان کے نازل کرنے کا کیا فائدہ ہے؟

جواب : متشابہات کو نازل کرنے کا فائدہ لوگوں کو آزمائش میں ڈالنا اور ان کا امتحان
لینا ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ لوگ دو طرح کے ہیں: کچھ تو جہلا ہیں جن کی آزمائش یہ
ہے کہ وہ علم حاصل کریں، اور کچھ علما ہیں جن کی آزمائش یہ ہے کہ وہ متشابہات کو جاننے
کے چکر میں نہ پڑیں؛ اس لیے کہ یہ اللہ اور اس کے رسول کے درمیان راز کی باتیں ہیں۔
یہ آزمائش اس طور پر ہے کہ ہر ایک کی آزمائش اس کی خواہش کے خلاف ہوتی ہے تو جاہل

کی خواہش یہ ہوتی ہے کہ تحصیل علم میں مشغول نہ ہو؛ لہذا اسے علم حاصل کرنے کا علم ہوا گیا اور عالم کی تمنا یہ ہوتی ہے کہ وہ ہر چیز سے واقف ہو جائے بلکہ اسے قضاہات سے پیچھے پڑنے سے منع کر دیا گیا۔ حاصل یہ ہوا کہ قضاہات کو نازل کرنے کا فائدہ راتین فی العلم کو آزماتا ہے۔

محاسن بلاغت : (۱) شریعت کو باغات سے تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں

سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکناہ ہوا اور شریعت کے لیے مشارع اثبات استعارہ تخیلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح باغات میں گھاٹ ہوتے ہیں جن پر حیوانات اپنی پیاس بجھانے کے لیے وارد ہوتے ہیں، اسی طرح شریعت مطہرہ کے بھی گھاٹ ہیں جن پر رحمت الہی اور خوشنودی مولیٰ کے شیریں اور صاف و شفاف پانی کے پیاسے وارد ہو کر اپنی تشنہ کامی کا سامان کرتے ہیں اور اپنی روحانی پیاس بجھاتے ہیں (۲) طاعات و عبادات کی قبولیت کو بوا کے چلنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکناہ ہے اور قبولیت اعمال کے لیے باد صبا کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ کی وضاحت یہ ہے کہ جس طرح ہواؤں سے پھولوں میں رنگینی، پھلوں میں مٹھاس، درختوں کے اندر رونق و تازگی، شاخوں کے اندر نما اور طبیعت کے اندر فرحت و مسرت کی لہر دوڑ جاتی ہے، اسی طرح جب اللہ رب العزت کی جانب سے اعمال صالحہ شرف قبولیت سے ہمکنار ہوتے ہیں اور اس کے لطف و کرم کی ہوائیں چلتی ہیں تو اس کی وجہ سے روحوں کو سکون ملتا ہے، دلوں میں فرحت و انبساط کا سماں پیدا ہو جاتا ہے اور روحانیت میں نما و ترقی ہوتی ہے۔ محاسن بلاغت کی توضیح ایک اور طریقے سے بھی کی جاسکتی ہے، وہ یہ ہے کہ شریعت کو نہر کبیر جاری کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ کا ذکر ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکناہ ہوا اور شریعت کے لیے مشارع کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ یہاں پر یہ ہے کہ جس طرح نہر کبیر جاری سے بے شمار فوائد و منافع وابستہ ہیں اسی طرح شریعت بھی بے پناہ فوائد و منافع کی حامل ہے۔ نیز اصول محمد کو پیاسوں کے ساتھ تشبیہ دی ہے اور

ارکان تشبیہ میں سے صرف مشبہ مذکور ہے؛ لہذا یہ استعارہ بالکنایہ ہوا اور اصول محامد کے لیے پانی کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے۔ وجہ تشبیہ یہاں پر یہ ہے کہ جس طرح پیا سے پانی کے محتاج ہوتے ہیں اسی طرح اصول محامد یعنی عقائد بھی کتاب و سنت سے ماخوذ دلائل کے پانی کی طرف محتاج ہوتے ہیں۔ گویا ایک ہی جملے میں دو قسم کے استعارے ہو گئے۔ اسی طرح ”وَلِفَرُّوْهَا مِنْ قَبُوْلِ الْقَبُوْلِ نَمَاءٌ“ میں بھی دو قسم کے استعارے ہیں:

(۱) اعمال صالحہ کی قبولیت کو ہوا کے چلنے کے ساتھ تشبیہ دی ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور اعمال صالحہ کے لیے باد صبا کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے (۲) اعمال صالحہ کو پھل دار درختوں سے تشبیہ دی ہے، یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور اعمال صالحہ کے لیے نمو کا اثبات استعارہ تخیلیہ ہے (۳) محامد کی صفت لأُصُولِهَا مِنْ مَّشَارِعِ الشَّرْعِ مَاءٌ اِرْحُ لَانِے میں تلمیح ہے؛ کیوں کہ اس سے قرآن مجید کی آیت ”أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ“ (کیا آپ نے ملاحظہ نہیں کیا کہ اللہ تعالیٰ نے کیسی عمدہ مثال بیان فرمائی ہے کہ کلمہ طیبہ ایک پاکیزہ درخت کی طرح ہے جس کی جڑیں مضبوط اور شاخیں آسمان تک پہنچی ہوئی ہیں) کی طرف اشارہ ہے۔ اشارہ اس طرح ہے کہ متن میں واقع لفظ محامد معنوی اعتبار سے کلمہ طیب کا بیان ہے اور سب جانتے ہیں کہ مُبَيِّن اور مُبَيَّن میں اتحاد ہوتا ہے؛ لہذا محامد بعینہا کلمہ طیب ہوئے اور مذکورہ بالا آیت میں کلمہ طیبہ کو شجرہ طیبہ کے ساتھ تشبیہ دی گئی؛ تو یہ بعینہ حمد کو شجرہ طیبہ کے ساتھ تشبیہ دینا ہوا۔ وجہ تشبیہ یہاں پر یہ ہے کہ جس طرح درخت کے لیے جڑ اور شاخیں ہوا کرتی ہیں، اسی طرح محامد کی جڑیں ایمان و اعتقادات ہیں اور ان کی شاخیں اعمال و طاعات ہیں (۴) مَاءٌ اور نَمَاءٌ کے درمیان تجنیس مطرف ہے؛ کیوں کہ زیادتی شروع میں ہے (۵) فَصْرُ الْأَحْكَامِ میں تشبیہ موکد ہے؛ کیوں کہ مشبہ بہ کی اضافت مشبہ کی طرف ہے۔ وجہ تشبیہ یہ ہے کہ جس طرح محل میں آدمی دشمنوں سے محفوظ ہو جاتا ہے اسی طرح احکام شریعت کی پناہ میں آنے کے بعد آدمی دشمنان دین کے حملوں اور عذاب جہنم سے محفوظ ہو جاتا ہے۔ (۶) أَحْكَامٌ اور إِحْكَامٌ کے درمیان صنعت

اہتمام ہے؛ کیوں کہ دونوں کا مشتق منہ ایک ہے (۷) احکام اور احکام کے درمیان
تجنیس محرف ہے (۸) منکلمات اور متشابہات کو جمع کرنے میں صنعت طباق ہے
(۹) ذہن کو گھوڑے سے تشبیہ دی ہے یہ استعارہ بالکنایہ ہے اور ذہن کے لیے لگام کا
اثبات استعارہ تخیلیہ ہے اور کتب یعنی موڑنے کا ذکر استعارہ ترویجیہ ہے۔

فائدہ: رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم تشابہات کی مراد پر مطلع تھے؛ کیوں کہ اگر ایسا نہ ہو
تو آپ کو مخاطب کرنے کا فائدہ حاصل نہ ہوگا، اور یہ ایسے ہی ہوگا جیسے کسی آدمی کا عرب
کے رہنے والے شخص کے ساتھ حبشی زبان میں کلام کرنا۔

(وَالنُّصُوصُ مَنْصَّةٌ عَرَائِسُ أَبْكَارِ أَفْكَارِ الْمُتَفَكِّرِينَ) مَنْصَّةُ الْعُرُوسِ
مَكَانٌ يُرْفَعُ إِلَيْهِ الْعُرُوسُ لِلجَلْوَةِ (وَكَشَفَ الْقِنَاعَ عَنْ جَمَالِ مُجْمَلَاتِ
كِتَابِهِ بِسُنَّةِ نَبِيِّهِ الْمُصْطَفَى وَفَضْلِ خُطَابِهِ) أَيِ الْخُطَابِ الْفَاصِلِ بَيْنَ الْحَقِّ
وَالْبَاطِلِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَأَصْحَابِهِ مَا رَفَعَ أَعْلَامَ الدِّينِ بِإِجْمَاعِ
الْمُجْتَهِدِينَ ، وَوَضَعَ مَعَالِمَ الْعِلْمِ عَلَى مَسَالِكِ الْمُغْتَبِرِينَ) أَرَادَ بِمَعَالِمِ
الْعِلْمِ الْعِلَلِ الَّتِي يَعْلَمُ الْقَائِسُ بِهَا الْحُكْمَ فِي الْمَقِيسِ ، وَأَرَادَ بِالْمُغْتَبِرِينَ
بِكُسْرِ الْبَاءِ الْقَائِسِينَ ، وَمَسَالِكُهُمْ هِيَ مَوَاقِعُ سُلُوكِهِمْ بِأَقْدَامِ الْفَكْرِ مِنْ
مَوَارِدِ النُّصُوصِ إِلَى الْأَحْكَامِ الثَّابِتَةِ فِي الْفُرُوعِ ، فَمَبْدَأُ سُلُوكِهِمْ هُوَ لَفْظُ
النَّصِّ فَيَعْبُرُونَ مِنْهُ إِلَى مَعَانِيهِ اللَّغَوِيَّةِ الظَّاهِرَةِ ، ثُمَّ مِنْهَا إِلَى مَعَانِيهِ الشَّرْعِيَّةِ
الْبَاطِنَةِ فَيَجِدُونَ فِيهَا عِلَامَاتٍ وَأَمَارَاتٍ وَضَعَهَا الشَّارِعُ لِيَهْتَدُوا بِهَا إِلَى
مَقَاصِدِهِمْ ، وَلَمَّا قَالَ بَنَى عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ قَصَرَ الْأَحْكَامِ ذَكَرَ الْأَرْكَانَ
الْأَرْبَعَةَ وَهِيَ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي بَنَى
الشَّارِعُ قَصَرَ الْأَحْكَامِ عَلَيْهَا .

حل لغات: مَنْصَّة : ظرف مکان کا صیغہ ہے، وہ جگہ جہاں دلہن کو نظارہ کے لیے
بلند کیا جاتا ہے۔ الْعُرُوس : اس کا اطلاق دولہا اور دلہن دونوں پر ہوتا ہے۔ فرق صرف یہ
ہے کہ جب اس سے مراد دلہن ہو تو اس کی جمع عَرَائِسُ آتی ہے اور جب اس سے مراد

دولہا ہو تو اس کی جمع عُرُس آتی ہے۔ بگو: کنواری عورت جمع اُبْکَاد، قرآن شریف میں آیا ہے ”فَجَعَلْنَهُنَّ اُبْكَاراً“ (تو ہم نے بنایا جنتیوں کی بیویوں کو کنواریاں) یہاں باکرہ اور کنواری عورت سے مراد مجتہدین کی نئی، نرالی اور انوکھی فکریں ہیں اور مجتہدین کے افکار جدیدہ و بدیعہ کو عرائس سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ دلہنیں جس طرح خیموں میں مستور رہتی ہیں اسی طرح فکریں بھی خیالوں میں مستور رہا کرتی ہیں۔ الْقِنَاع: اوڑھنی، دوپٹہ، نقاب، پردہ (ج) قُنْعٌ وَاَقْنَعَةٌ۔ كَشَفُ الْقِنَاعِ عَنِ الشَّيْءِ: انکشاف کرنا۔ عَبْرَ عَبْرًا غُبُورًا (ن) پار کرنا، گزرنا۔

ترکیب: وَالنُّصُوصُ کا عطف، الْمُتَشَابِهَاتُ پر ہے اور مَنْصَّةٌ بواسطہ عطف جَعَلَ کا مفعول دوم ہے۔

ترجمہ: (اور نصوص کو فکر کرنے والوں کی نئی نئی فکروں کی دلہنوں کے لیے جلوہ گاہ بنایا) مَنْصَّةُ الْعُرُوسِ: ایسی جگہ کو کہتے ہیں جہاں دلہن کو دیدار کے لیے بلند کیا جاتا ہے۔ (اور اپنے برگزیدہ نبی کی سنت اور ان کے فیصلہ کن خطاب کے ذریعے اپنی کتاب کے مجملات کے حسن سے پردے کو ہٹا دیا) فَصْلُ الْخُطَابِ: اس خطاب کو کہتے ہیں جو حق و باطل کے درمیان خط امتیاز کھینچے (اللہ تعالیٰ اپنے نبی اور ان کی آل و اصحاب پر رحمتوں کا نزول فرمائے، جب تک وہ دین کے جھنڈوں کو مجتہدین کے اجماع سے بلند کیے رہے اور قیاس کرنے والوں کی راہوں پر علم کے نشانات رکھ دیے) مَعَالِمُ الْعِلْمِ سے مراد وہ علتیں ہیں جن کے ذریعے قیاس کرنے والا مقیس ﴿جس کو قیاس کیا جائے﴾ کو جانتا ہے اور مُعْتَبَرِينَ بکسر الباء سے مراد قَائِسِينَ ﴿قیاس کرنے والے ہیں﴾ ہیں اور مَسَالِكُ سے مراد وہ جگہیں ہیں جہاں فکر کے قدم سے وہ چلتے ہیں یعنی نصوص کے وارد ہونے کی جگہوں سے ان احکام تک جو فروع میں ثابت ہیں؛ تو ان کے چلنے کی ابتدا لفظ نص ہے، نص سے اس کے معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف عبور کرتے ہیں، پھر ان معانی لغویہ ظاہرہ سے معانی شرعیہ باطنہ کی طرف تو وہ لوگ ان معانی شرعیہ باطنہ میں ایسی نشانیوں اور علامتوں کو پاتے ہیں جن کو شارع نے رکھ چھوڑا؛ تاکہ وہ لوگ ان علامتوں کے ذریعے

اپنے مقاصد تک راہ پائیں اور جب ماٹن نے "نہی علی اربعۃ اركان قصور
الاحکام" کہا تو ارکان اربعہ یعنی کتاب و سنت، اجماع امت اور قیاس کو اسی طرح
ذکر کیا جس طرح شارح نے ان ارکان پر احکام کے محل کی بنیاد رکھی ہے۔

تشریح: وَالنُّصُوص: یہاں ایک سوال پیدا ہوتا ہے کہ مصنف نے نصوص کو متفکرین
کے افکار باکرہ کے لیے جلوہ گاہ قرار دیا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ نصوص سے ظاہر
ہونے والے معانی و مفاہیم مجتہدین کے افکار عالیہ کا نتیجہ ہیں حالاں کہ یہ واقع کے خلاف
ہے: کیوں کہ نصوص سے ظاہر ہونے والے مفاہیم تو براہ راست پروردگار عالم کے احکام
ہیں، مجتہدین کی فکر و کام کا نتیجہ نہیں ہیں؛ لہذا نصوص کو افکار متفکرین کے لیے جلوہ گاہ قرار
دینا درست نہیں۔

جواب: مصنف کی مراد وہ احکام نہیں ہیں جو نصوص سے ظاہر ہوتے ہیں بلکہ آپ کی
مراد وہ معانی باطنہ، احکام فکر یہ اور علل مستنبطہ ہیں جو مجتہدین کے افکار و انظار، تامل و تدبر
اور غور و خوض کا نتیجہ ہوا کرتے ہیں؛ لہذا اس اعتبار سے نصوص کو متفکرین کے افکار کے لیے
جلوہ گاہ قرار دینا درست ہے۔

الخطاب الفاصل: اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ نے ایک اعتراض کا جواب دیا
ہے۔

اعتراض: متن کی عبارت "فصل خطابہ" میں صفت کی اضافت موصوف کی طرف
ہے اور قاعدہ یہ ہے کہ صفت کا حمل موصوف پر ہوتا ہے اور یہاں حمل درست نہیں؛
کیوں کہ فصل مصدر ہے اور مصدر وصف محض ہوا کرتا ہے اور وصف محض کا حمل ذات پر
درست نہیں ہوتا۔

جواب: فصل، مصدر ضرور ہے مگر یہاں اسم فاعل یعنی فاصل کے معنی میں ہے اور اسم
فاعل کی دلالت ذات مع الوصف پر ہوتی ہے اور ذات مع الوصف کا حمل ذات پر درست
ہے۔ اور صاحب تلویح کے بقول فصل کو اسم مفعول یعنی مفضول کے معنی میں بھی لیا
جاسکتا ہے تو اس صورت میں بھی از روئے حمل کوئی اشکال وارد نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اسم

مفہول کی دلالت بھی ذات مع الوصف پر ہوتی ہے۔ خیال رہے کہ مفصول بمعنی واضح ہے تو فصل خطاب سے مراد واضح کلام ہوگا۔

اراد بمعالم العلم: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ متن کی وضاحت کرنا چاہتے ہیں کہ ”مَعَالِمِ الْعِلْمِ“ سے مراد وہ علمیں ہیں جن کے ذریعے مقیاس کا حکم معلوم کیا جاتا ہے اور ”مُعْتَبَرِينَ“ سے قیاس کرنے والے لوگ مراد ہیں اور ”مَسَالِكِ“ سے مراد فکر و نظر دوڑانے کی جگہیں ہیں تو سب سے پہلے قاسمین لفظ نص کو دیکھتے ہیں پھر معانی لغویہ ظاہرہ کی طرف متوجہ ہوتے ہیں، اس کے بعد معانی شرعیہ باطنہ کی طرف نظر کرتے ہیں تو معانی شرعیہ کے اندر شارع کی جانب سے ودیعت کی ہوئی علتوں اور علامتوں کا ادراک کر لیتے ہیں جن سے مقیاس کا حکم معلوم ہو جاتا ہے۔ حاصل یہ ہے کہ اس پر چیچ اور خارزار وادی کو عبور کرنے کے لیے مختلف مراحل طے کرنے ہوتے ہیں، تب کہیں جا کر وہ منزل مقصود سے ہمکنار ہوتے ہیں۔

لما قال: اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ متن کی خوبی اور اس کے حسن کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ جب ماتن نے ”بَنَى عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ قَصْرَ الْأَحْكَامِ“ کہا تو ارکان اربعہ کو اسی ترتیب سے ذکر کیا جس ترتیب سے شارع نے احکام کو ارکان اربعہ پر بنی کیا ہے یعنی سب سے پہلے کتاب اللہ، پھر سنت رسول، اس کے بعد اجماع امت، پھر قیاس کو ذکر کیا؛ تاکہ ترتیب ذکر کی ترتیب وضعی پر دلالت کرے۔ کتاب و سنت اور اجماع امت کا ذکر تو کتاب کی عبارت سے ظاہر ہے اور قیاس کا ذکر ”وَضَعَ مَعَالِمَ الْعِلْمِ عَلَى مَسَالِكِ الْمُعْتَبَرِينَ“ سے کیا ہے۔

محاسن بلاغت: (۱) نصوص اور منصۃ کے درمیان صنعت اشتقاق ہے۔ (۲) افکار کی تشبیہ باکرہ عورتوں سے، اسی طرح افکار باکرہ کی تشبیہ دلہنوں سے تشبیہ موکد ہے (۳) افکار اور متفکرین کے درمیان صنعت اشتقاق ہے (۴) ارکان اربعہ کو مجملاً ذکر کرنے کے بعد ان کی تفصیل کرنا ”لف و نشر“ ہے۔

(وَبَعْدُ فَإِنَّ الْعَبْدَ الْمُتَوَسِّلَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِأَقْوَى الذَّرِيعَةِ عُبَيْدَ اللَّهِ بِنِ

مُسْعُودِ بْنِ تَاجِ الشَّرِيعَةِ جَدُّ سَعْدُ جَدُّ يَقُولُ لَمَّا رَأَيْتُ فُحُولَ
الْعُلَمَاءِ مُكَبِّينَ فِي كُلِّ عَهْدٍ وَزَمَانٍ عَلَى مُبَاحَثَةِ أَصُولِ الْفَقْهِ (أَيِ
مُقْبِلِينَ عَلَيْهَا مِنْ أَكْبَرِ عَلَى وَجْهِهِ أَيْ سَقَطَ عَلَيْهِ فَإِنَّ مَنْ أَقْبَلَ عَلَى
الشَّيْءِ غَايَةَ الْإِقْبَالِ فَكَأَنَّهُ أَكْبَرُ عَلَيْهِ) لِلشَّيْخِ الْإِمَامِ مُقْتَدَى الْإِسْنَةِ
الْعِظَامِ فَخَرِ الْإِسْلَامِ عَلِيِّ الْبَزْدَوِيِّ بَوَّاهُ اللَّهِ تَعَالَى دَارَ السَّلَامِ وَهُوَ
كِتَابٌ جَلِيلُ الشَّأْنِ بَاهِرُ الْبُرْهَانِ مَرْكُوزٌ كُنُوزٌ مَعَانِيهِ فِي ضُخُورِ
عِبَارَاتِهِ، مَرْمُوزٌ غَوَامِضُ نُكْتِهِ فِي دَقَائِقِ أَسْرَارِ إِشَارَاتِهِ وَوَجَدْتُ بَعْضَهُمْ
طَاعِنِينَ عَلَى ظَوَاهِرِ الْفَاطِظَةِ؛ لِقُصُورِ نَظَرِهِمْ عَنْ مَوَاقِعِ الْحَاطِظَةِ (أَيِ لَا
يُذَرِّكُونَ بِإِمْعَانِ النَّظَرِ مَا يُذَرِّكُهُ هُوَ بِالْحَاطِظِ عَيْنِهِ مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْظُرَ إِلَيْهِ
قَصْدًا) (أَرَدْتُ تَنْقِيحَهُ وَتَنْظِيمَهُ وَحَاوَلْتُ) أَيْ طَلَبْتُ (تَبَيَّنَ مُرَادُهُ
وَتَفْهِيمُهُ وَعَلَى قَوَاعِدِ الْمَعْقُولِ تَأْسِيسُهُ وَتَقْسِيمُهُ مُورِدًا فِيهِ زُبْدَةَ
مَبَاحِثِ الْمُحْصُولِ وَأُصُولِ الْإِمَامِ الْمُدَقِّقِ جَمَالِ الْعَرَبِ ابْنِ الْحَاجِبِ
مَعَ تَحْقِيقَاتٍ بَدِيعَةٍ وَتَدْقِيقَاتٍ غَامِضَةٍ مَنِيْعَةٍ تَخْلُو الْكُتُبَ عَنْهَا سَالِكًا
فِيهِ مَسْلَكَ الضَّبْطِ وَالْإِيجَازِ مُتَشَبِّهًا بِأَهْدَابِ السَّحْرِ مُتَمَسِّكًا بِغُرُورِ
الْبَاعْجَازِ) اخْتَارَ فِي الْبَاعْجَازِ الْغُرُورَ وَفِي السَّحْرِ الْأَهْدَابَ؛ لِأَنَّ
الْبَاعْجَازَ أَقْوَى وَأَوْثَقَ مِنَ السَّحْرِ وَاخْتَارَ فِي الْغُرُورِ لَفْظَ الْوَاحِدِ وَفِي
الْأَهْدَابِ لَفْظَ الْجَمْعِ؛ لِأَنَّ الْبَاعْجَازَ فِي الْكَلَامِ أَنْ يُؤَدَّى الْمَعْنَى بِطَرِيقِ
هُوَ أَبْلَغُ مِنْ جَمِيعِ مَا عَدَاهُ مِنَ الطَّرِيقِ، وَلَا يَكُونُ هَذَا إِلَّا وَاحِدًا وَأَمَّا
السَّحَرُ فِي الْكَلَامِ فَهُوَ دُونَ الْبَاعْجَازِ وَطَرِيقُهُ فَوْقَ الْوَاحِدِ فَأُورِدَ فِيهِ لَفْظُ
الْجَمْعِ (وَسَمَّيْتُهُ بِتَنْقِيحِ الْأُصُولِ، وَاللَّهُ تَعَالَى مَسْئُولٌ أَنْ يُنْتَمِعَ بِهِ
مُؤَلِّفُهُ وَكَاتِبُهُ وَقَارِئُهُ وَطَالِبُهُ وَيَجْعَلَهُ خَالِصًا لَوَجْهِهِ الْكَرِيمِ إِنَّهُ هُوَ الْبَرُّ
الرَّحِيمُ).

حل لغات: بَوَّاهُ مَنْزِلًا: اس نے اس کے لیے ٹھکانہ بنایا؛ از بَوَّاهُ تَبْوِيْةُ (تفعیل)

ٹھکانہ دینا اور مناسب جگہ فروکش کرنا مَرْمُوز: اسم مفعول، از رَمَزَ رَمَزاً (ن) گاڑنا،
 دفن کرنا۔ الصَّخْرَةُ: چٹان (ج) صُخُور۔ مَرْمُوز: اسم مفعول، از رَمَزَ رَمَزاً (ن)،
 (ض) اشارہ کرنا۔ رَمَز: کاصلہ ”الی“ آتا ہے، لیکن کبھی کبھی ”الی“ کو حذف کر کے مجرور کو
 متعلق کا معمول بنا دیتے ہیں جیسا کہ یہاں کیا گیا ہے کہ حرف جار ”الی“ کو حذف
 کر کے غَوَامِض کو مَرْمُوز کا نائب فاعل بنا دیا گیا ہے۔ اصل عبارت یہ تھی ”مَرْمُوز
 الی غَوَامِض نُكْتِه“ اسے اصطلاح میں ”حذف و ایصال“ سے تعبیر کیا جاتا ہے۔
 النُّكْتَةُ: دقیق علمی مسئلہ جو غور و فکر کا محتاج ہو (ج) نُكْت و نِکات۔ الْحَاظ: لَحْظ
 کی جمع ہے، گوشہ چشم سے دیکھنا۔ التَّشَبُّث (تفعل) چمٹنا، کسی چیز کے ساتھ لٹکنا، وابستہ
 ہونا، اچھی طرح تھامنا۔ الْهَذَب: دامن، پھندنا، جھال (ج) أَهْدَاب۔ الْعُرْوَةُ: رسی کا
 پھندا، کڑا، حلقہ (ج) غُرَى۔

ترجمہ: (حمد و صلاۃ کے بعد اللہ تعالیٰ کی بارگاہ میں مضبوط ذریعے کے ساتھ وسیلہ
 پکڑنے والا بندہ عبید اللہ بن مسعود بن تاج الشریعہ۔ اس کا نصیب بلند ہوا اور اس کی کوشش
 کامیاب ہو۔ کہتا ہے: جب میں نے ہر عہد اور ہر زمانے میں بڑے بڑے علما کو ”اصول
 فقہ“ میں بحث و مباحثہ کی طرف متوجہ دیکھا) مُكَبِّين، مُقْبِلِينَ کے معنی میں ہے،
 ”اَكْبَّ عَلَى وَجْهِهِ“ سے مشتق ہے یعنی وہ چہرے کے بل گر پڑا؛ اس لیے کہ جو شخص
 کسی چیز کی طرف انتہائی درجہ متوجہ ہوتا ہے تو گویا وہ اس پر گر جاتا ہے (جو شیخ، امام،
 پیشواے ائمہ عظام، فخر الاسلام علی بزدوی کی ہے۔ اللہ تعالیٰ ان کا ٹھکانہ جنت میں بنائے۔
 یہ کتاب عظیم الشان اور واضح البرہان ہے، اس کے معانی کے خزانے اس کی عبارتوں کی
 چٹانوں میں مدفون ہیں، اس کے اشارات کے رموز و اسرار کی باریکیوں میں اس کے دقیق
 نکتوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔ میں نے بعض علما کو اس کتاب کے ظاہری الفاظ پر طعنہ
 کرتے ہوئے پایا؛ کیوں کہ ان علما کی نظریں علی بزدوی کے سرسری طور پر دیکھنے کی جگہوں
 سے قاصر تھیں) یعنی وہ علما گہری نظر سے بھی اس چیز کا ادراک نہیں کر سکتے تھے جس کا
 ادراک علی بزدوی گوشہ چشم سے کر لیتے ہیں بغیر اس کے کہ آپ قصد اس کی طرف نظر

فرمائیں۔ (لہذا میں نے اس کی تنقیح و ترتیب کا ارادہ کیا اور میں نے قصد کیا) حاولت، طلبت کے معنی میں ہے (اس کی مراد کو واضح کرنے، اسے سمجھانے، منطقی قواعد کے مطابق بیان کرنے اور اس کی تقسیم کرنے کا، اس حال میں کہ میں اس میں ”مصول“ کے مباحث اور امام، مدقق، جمال العرب، ابن حاجب کی ”الاصول“ کا خلاصہ، انوکھی تحقیقات اور مضبوط و غامض تدقیقات کے ساتھ پیش کروں جن سے کتابیں خالی ہیں، اس حال میں کہ ضبط و اختصار کی راہ چلنے والا، سحر کی جھالروں کو تھامنے والا، اور اعجاز کے کڑے کو مضبوطی کے ساتھ پکڑنے والا رہوں) ماتن نے ”اغجاز“ میں ”غرۃ“ اور ”سحر“ میں اہد اب کو اختیار کیا؛ کیوں کہ اعجاز، سحر سے زیادہ قوی اور مضبوط ہے۔ عروہ میں لفظ واحد کو اور اہد اب میں لفظ جمع کو اس لیے اختیار کیا کہ اعجاز فی الکلام کا مطلب یہ ہے کہ معنی کو ایسے طریقے پر ادا کیا جائے جو اپنے ماسوا تمام طریقوں سے زیادہ بلیغ ہو اور یہ واحد ہی ہوگا، لیکن سحر فی الکلام، اعجاز فی الکلام سے کم درجے کا ہے اور اس کے طرق ایک سے زائد ہیں؛ لہذا اس میں لفظ جمع لایا (اور میں نے اس کا نام ”تنقیح الاصول“ رکھا اور اللہ تعالیٰ سے دعا ہے کہ اس کتاب کے ذریعے اس کے مصنف، کاتب، قاری اور اس کے طالب کو نفع بخشے اور اس کو خالص اپنی رضا کے لیے بنائے۔ بیشک وہی نیکی کا صلہ دینے والا اور رحم فرمانے والا ہے)

تشریح: اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے علت تعیین متن، علت تصنیف اور کیفیت مصنف کو بیان فرمایا ہے۔

لَمَّا رَأَيْت: یہاں سے علت تعیین متن کا بیان ہے کہ مصنف نے ”تنقیح الاصول“ لکھنے کے لیے فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب ”اصول فقہ“ کا انتخاب اس وجہ سے کیا کہ یہ کتاب ہر زمانے میں ارباب علم و فن اور اصحاب فکر و دانش کے لیے مرکز توجہ رہی، اس کی شان انتہائی بلند اور اس کی دلیلیں بڑی عمدہ، مضبوط و مستحکم اور فائق و برتر ہیں۔

مَرْكُوزٌ كُنُوزٌ: یہاں سے علت تصنیف کا بیان ہے کہ امام فخر الاسلام کی کتاب ”اصول فقہ“ کے معانی و مفہیم نکات و لطائف اور اس کے اسرار و رموز اس کی مشکل و مغلط، پیچیدہ

اور چٹانوں جیسی سخت عبارتوں میں مخفی و مستور تھے، جس کی وجہ سے بعض علما جو کتاب کی تہہ تک نہیں پہنچ سکتے تھے، اس کی ظاہری عبارتوں کو دیکھ کر طعن و تشنیع کیا کرتے تھے حالانکہ یہ صرف ان حضرات کی نظروں کا قصور تھا کہ غور و فکر کے بعد بھی وہ اس مقام اور گہرائی و گیرائی تک نہیں پہنچ سکتے تھے جہاں فخر الاسلام علی بزدوی سرسری نظر میں پہنچ جاتے ہیں؛ تو معترضین کی تردید اور اس کتاب کی عبارت میں چھپے ہوئے موتیوں کو منصفہ شہود پر لانے کے لیے مصنف نے ”تنقیح الاصول“ نامی کتاب لکھی۔

اردت تنقیحہ: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کیفیت مصنف کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کتاب درج ذیل خصوصیات کی حامل ہے: (۱) ”اصول فقہ“ میں کچھ باتیں زائد تھیں، جن کو میں نے حذف کر دیا (۲) اس کے مضامین بکھرے ہوئے تھے جن کو میں نے ترتیب کی لڑی میں پرودیا (۳) اس کی مراد کو واضح کر دیا (۴) وہ کتاب مشکل تھی، میں نے اسے آسان کر دیا (۵) وہ کتاب منطقی قواعد پر مشتمل نہ تھی یعنی تعریفات و دلائل میں ان شرائط کا التزام نہیں کیا تھا جو علم میزان میں مذکور ہیں تو میں نے ان شرائط و آداب کو ملحوظ رکھا اور منطقی قواعد کے مطابق تعریفات و تقسیمات کو بیان کیا (۶) میری کتاب میں امام رازی کی تصنیف ”المحصل“ اور ابن حاجب کی کتاب ”الاصول“ کا خلاصہ بھی پیش کیا گیا ہے۔ (۷) تحقیقات بدیعہ اور تدقیقات غامضہ سے میری کتاب مزین ہے جن سے دوسری کتابوں کا دامن خالی ہے (۸) ضبط و اختصار کا بھی میں نے التزام کیا ہے (۹) میری کتاب فصاحت و بلاغت کے اعتبار سے ایسی انواع و اقسام پر مشتمل ہے کہ جادو کا احساس ہوتا ہے۔

فائدہ: امام فخر الاسلام علی بزدوی کی کتاب ”اصول الفقہ“ ”اصول بزدوی“ کے نام سے مشہور ہے۔ امام رازی کی کتاب ”المحصل“ کا پورا نام ”المحصل فی اصول الفقہ“ یا ”المحصل فی علم الاصول“ ہے اور علامہ ابن حاجب کی کتاب ”الاصول“ ”مختصر ابن حاجب“ اور ”اصول ابن حاجب“ کے نام سے مشہور ہے۔

نوٹ: مذکورہ بالا اصحاب علم و فن اور ان کی کتابوں کا تعارف مقدمہ میں ملاحظہ فرمائیں۔

اختار فی الاعجاز: اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دیا گیا ہے۔

سوال: اعجاز کے ساتھ عروہ اور سحر کے ساتھ اہد اب کا لفظ کیوں استعمال کیا گیا؟ اس کے برعکس کیوں نہیں کیا گیا؟

جواب: عروہ کا معنی ہے کڑا اور ہذب کا معنی ہے جھالرا اور سب جانتے ہیں کہ کڑا، جھالر سے زیادہ مضبوط ہوتا ہے، اسی طرح اعجاز فی الکلام، سحر فی الکلام سے قوی اور مضبوط ہے؛ لہذا مناسبت کا تقاضا یہی تھا کہ قوی کو قوی کے ساتھ اور ضعیف کو ضعیف کے ساتھ ذکر کیا جائے۔

سوال: اہد اب کو جمع اور عروہ کو واحد ذکر کرنے میں کیا حکمت ہے؟

جواب: اعجاز فی الکلام کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ معنی و مفہوم کی ادائیگی کے لیے سب سے بلیغ طریقہ اختیار کیا جائے تو ظاہر ہے کہ سب سے بلیغ طریقہ صرف ایک ہوگا؛ لہذا اعجاز کے ساتھ عروہ کو واحد ذکر کیا اور سحر فی الکلام کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کلام کو اچھا سمجھا جائے، ظاہر ہے کہ ایسے کئی کلام ہو سکتے ہیں؛ لہذا سحر کے ساتھ اہد اب کو جمع ذکر کیا۔

محاسن بلاغت: معانی کی تشبیہ کُنُوز سے، اسی طرح عبارات کی تشبیہ صُخُور سے تشبیہ موکد ہے۔ معانی کو خزانوں سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح خزانے زمین کی تہہ میں چھپے ہوئے رہتے ہیں اسی طرح امام فخر الاسلام کی کتاب ”اصول فقہ“ کے معانی بھی الفاظ کی تہہ میں چھپے ہوئے ہیں اور عبارتوں کو چٹانوں سے تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح چٹانوں میں پوشیدہ چیزوں تک پہنچنا مشکل ہوتا ہے اسی طرح اس کتاب کی عبارتوں میں چھپے ہوئے معانی تک رسائی مشکل ہے۔

(أُصُولُ الْفِقْهِ) أَيْ هَذِهِ أُصُولُ الْفِقْهِ أَوْ أُصُولُ الْفِقْهِ مَا هِيَ
فَعَرَفَهَا أَوَّلًا بِإِعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ وَثَانِيًا بِإِعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ أَمَّا
تَعْرِيفُهَا بِإِعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَيَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِ الْمُضَافِ وَالْمُضَافِ إِلَيْهِ
فَقَالَ:

ترجمہ: (اصول فقہ) یعنی یہ اصول فقہ ہے، یا اصول فقہ کیا ہے؟ تو اولاً مآثر

نے اس کی تعریف اضافت کے اعتبار سے کی اور ثانیاً اس اعتبار سے کہ وہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے، رہی اس کی تعریف اضافت کے اعتبار سے تو وہ مضاف اور مضاف الیہ کی تعریف کی طرف محتاج ہے، چنانچہ مصنف نے فرمایا۔

تشریح: اصول الفقہ: اس کی ترکیب میں دو احتمال ہیں: (۱) مبتدا

محذوف کی خبر ہے، اصل عبارت ”ہذہ اصول الفقہ“ ہے (۲) ”اصول الفقہ“ مبتدا ہے، اس کی خبر محذوف ہے، اصل عبارت یوں ہوگی ”اصول الفقہ ماہی“ **فَعَرَفَهَا أَوَّلًا:** اصول فقہ کی تعریف دو طرح کی جاتی ہے؛ کیوں کہ یہ اصل کے اعتبار سے مرکب اضافی ہے، پھر اس سے منقول ہو کر ایک مخصوص علم کا لقب ہو گیا؛ لہذا اس کی تعریف دونوں طرح کی جائے گی، ایک تو منقول عنہ کے اعتبار سے یعنی مضاف اور مضاف الیہ دونوں کی تعریف الگ الگ کی جائے، اس کو حد اضافی کہتے ہیں، دوسری تعریف منقول الیہ کے اعتبار سے یعنی دونوں کی تعریف ایک ساتھ کی جائے، اس کو حد لقی کہتے ہیں۔

(الْأَصْلُ مَا يَتَنَبَّى عَلَيْهِ غَيْرُهُ) فَلَا بُتْنَاءَ شَامِلٍ لِلْإِبْتِنَاءِ الْحَسِّيِّ وَهُوَ ظَاهِرٌ وَالْإِبْتِنَاءُ الْعَقْلِيُّ وَهُوَ تَرْتُّبُ الْحُكْمِ عَلَى دَلِيلِهِ **ترجمہ:** (اصل وہ ہے جس پر اس کے غیر کی بنیاد ہو) تو ابنتا شامل ہے ابنتائے حسی کو بھی جیسا کہ ظاہر ہے اور ابنتائے عقلی کو بھی اور وہ حکم کا اپنی دلیل پر مرتب ہونا ہے۔

تشریح: یہاں سے تعریف اضافی کا آغاز ہو رہا ہے، چنانچہ پہلے مضاف یعنی اصل کی تعریف فرمائی کہ اصل اس کو کہتے ہیں جس پر اس کے غیر کی بنا ہو۔

فَلَا بُتْنَاءَ: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ابنتا کی دو قسمیں ہیں: (۱) ابنتائے حسی: جہاں اصل و فرع یعنی مبنی اور مبنی علیہ دونوں کا ادراک حواس ظاہرہ کے ساتھ ہو جیسے: چھت کی بنا دیوار پر ہے تو چھت یعنی مبنی اور دیوار یعنی مبنی علیہ دونوں کا ادراک حواس ظاہرہ سے ہو رہا ہے (۲) ابنتائے عقلی: جہاں دونوں کا ادراک حواس ظاہرہ سے نہ ہو بلکہ حواس باطنہ سے ہو جیسے: حکم کی بنا دلیل پر ہے، مگر حکم اور دلیل کا ادراک حواس ظاہرہ سے نہیں ہو رہا ہے، جب

دونوں کی تعریف ذہن نشیں ہوئی تو اب سنیے کہ شیخ کی عبارت ”الأصل ما ينشئ عليه غيره“ میں ابتداء کا لفظ حسی اور حقیقی دونوں کو شامل ہے۔

(وَتَعْرِيفُهُ بِالْمُحْتَاجِ إِلَيْهِ لَا يَطْرُدُ) وَقَدْ عَرَفَهُ الْإِمَامُ فِي الْمَحْصُولِ
بِهَذَا، وَاعْلَمْ أَنَّ التَّعْرِيفَ، إِمَّا حَقِيقِي كَتَّعْرِيفِ الْمَاهِيَّاتِ الْحَقِيقِيَّةِ، وَإِمَّا
اسْمِي كَتَّعْرِيفِ الْمَاهِيَّاتِ الِاِغْتِبَارِيَّةِ كَمَا إِذَا رَكَّبْنَا شَيْئًا مِنْ أُمُورٍ هِيَ
أَجْزَاؤُهُ بِاِغْتِبَارِ تَرْكِيبِنَا، ثُمَّ وَضَعْنَا لِهَذَا الْمُرَكَّبِ اسْمًا كَالْأَصْلِ وَالْفَقْه
وَالْجِنْسِ وَالنُّوعِ وَنَحْوِهَا فَالتَّعْرِيفُ الْاسْمِيُّ هُوَ تَبْيِينُ أَنَّ هَذَا الْاسْمَ لِأَيِّ
شَيْءٍ وَضِعَ وَشَرْطُ لِكُلِّ التَّعْرِيفِ الطَّرْدُ أَيْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْحَدُّ
صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ وَالْعَكْسُ أَيْ كُلُّ مَا صَدَقَ عَلَيْهِ الْمَحْدُودُ صَدَقَ عَلَيْهِ
الْحَدُّ فَإِذَا قِيلَ فِي تَعْرِيفِ الْإِنْسَانِ: إِنَّهُ حَيَوَانٌ مَاشٍ لَا يَطْرُدُ وَلَوْ قِيلَ حَيَوَانٌ
كَاتَبَ بِالْفِعْلِ لَا يَنْعَكِسُ وَلَا شَكَّ أَنَّ تَعْرِيفَ الْأَصْلِ تَعْرِيفُ اسْمِي أَيْ بَيَانُ
أَنَّ لَفْظَ الْأَصْلِ لِأَيِّ شَيْءٍ وَضِعَ فَالتَّعْرِيفُ الَّذِي ذَكَرَ فِي الْمَحْصُولِ لَا
يَطْرُدُ (لِأَنَّهُ) أَيْ الْأَصْلُ (لَا يُطْلَقُ عَلَى الْفَاعِلِ) أَيْ الْعِلَّةِ الْفَاعِلِيَّةِ (وَالصُّورَةِ)
أَيْ الْعِلَّةِ الصُّورِيَّةِ (وَالْغَايَةِ) أَيْ الْعِلَّةِ الْغَايِيَّةِ (وَالشُّرُوطِ) كَأَدَوَاتِ الصَّنَاعَةِ
مَثَلًا فَعَلِمَ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ صَادِقٌ عَلَى هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لِكُونِهَا مُحْتَاجًا إِلَيْهَا
وَالْمَحْدُودُ لَا يَصْدُقُ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ شَيْئًا مِنْ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ لَا يُسَمَّى أَصْلًا.

ترجمہ: (اور اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا مطرد نہیں) ﴿دخول غیر سے مانع نہیں﴾ جب کہ امام رازی نے ”محصول“ میں اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی ہے اور تم جان لو کہ تعریف یا تو حقیقی ہوگی جیسے ماہیات حقیقیہ کی تعریف کرنا یا اسمی ہوگی مثلاً ماہیات اعتباریہ کی تعریف کرنا، جیسا کہ ہم کسی شی کو ایسے چند امور سے مرکب کریں جو امور ہماری ترکیب کے اعتبار سے اس شی کے اجزا ہوں، پھر ہم اس مرکب کے لیے ایک نام وضع کریں جیسے: اصل، فقہ، جنس اور نوع وغیرہ، تو دونوں تعریفوں کے لیے طرد کی شرط لگائی گئی ہے یعنی ہر وہ شی جس پر حد صادق آئے، محدود بھی صادق آئے، اور عکس کی شرط لگائی گئی

ہے یعنی ہر روشی جس پر محدود صادق آئے، اس پر حد بھی صادق آئے، تو جب انسان کی تعریف میں کہا جائے کہ وہ ”حیوان ماشی“ ہے تو اس میں طرد نہیں اور اگر کہا جائے کہ انسان ”کاتب بالفعل“ ہے تو اس میں عکس نہیں ہے۔ اور کوئی شک نہیں کہ اصل کی تعریف، تعریف اسی ہے یعنی اس بات کو بیان کرنا ہے کہ لفظ اصل کس چیز کے لیے وضع کیا گیا ہے؛ لہذا وہ تعریف جو ”محصول“ میں مذکور ہے، مطرد نہیں (اس لیے کہ اصل کا اطلاق فاعل یعنی علت فاعلیہ پر نہیں ہوتا اور صورت یعنی علت صوریہ پر نہیں ہوتا اور غایت یعنی علت غائیہ پر نہیں ہوتا اور شروط پر نہیں ہوتا) مثلاً کاریگری کے اوزار، تو معلوم ہوا کہ یہ تعریف ان چیزوں پر صادق آرہی ہے؛ کیوں کہ یہ ساری چیزیں محتاج الیہ ہیں، مگر محدودان پر صادق نہیں آرہا ہے؛ کیوں کہ ان چیزوں میں سے کسی کا نام اصل نہیں رکھا جاتا؛ لہذا یہ تعریف اسی درست نہیں ہے۔

تشریح: امام رازای نے اپنی کتاب ”محصول“ میں اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کی ہے، مگر یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے؛ اس لیے مصنف علیہ الرحمہ نے اس کا رد فرمایا ہے۔ رد کے لیے جو طریق استدلال آپ نے اختیار فرمایا ہے، اسے سمجھنے کے لیے چند مقدمات کا ذہن نشین کرنا ضروری ہے۔

مقدمہ اولی: تعریف کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقی: ماہیات حقیقیہ کی تعریف کرنا (۲) اسی: ماہیات اعتباریہ کی تعریف کرنا۔

مقدمہ ثانیہ: ماہیت کی دو قسمیں ہیں: (۱) حقیقیہ: جس کا واقع اور نفس الامر میں وجود ہو، اعتبار معتبر، فرض فارض اور لحاظ لاحتظ پر موقوف نہ ہو جیسے: انسان کی ماہیت حیوان مطلق ہے (۲) ماہیت اعتباریہ: جو اعتبار معتبر، فرض فارض اور لحاظ لاحتظ پر موقوف ہو جیسے: اصل، فقہ، جنس اور نوع وغیرہ کی ماہیت۔

مقدمہ ثالثہ: تعریف حقیقی ہو یا اسی، اس کا جامع اور مانع ہونا ضروری ہے؛ لہذا انسان کی تعریف اگر ”حیوان ماشی“ سے کی جائے تو یہ تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اس تعریف کی رو سے گھوڑے، گدھے اور خچر وغیرہ بھی انسان میں داخل ہو جائیں

مگر، حالاں کہ یہ انسان نہیں ہیں، اسی طرح انسان کی تعریف اگر ”حیوان کاتب بالفعل“ سے کی جائے، تو یہ تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ انسان کا جو فرد کاتب بالفعل نہیں ہے، وہ انسان ہونے سے خارج ہو جائے گا، حالاں کہ وہ بھی انسان ہے، ہاں انسان کی تعریف اگر ”حیوان ناطق“ سے کی جائے تو یہ اپنے افراد کو جامع بھی ہوگی اور دخول غیر سے مانع بھی ہوگی۔

مقدمہ رابعہ : محتاج الیہ کی پانچ قسمیں ہیں: (۱) علت فاعلی: معلول کے موجد کو علت فاعلی کہتے ہیں، جیسے: گھر کے لیے معمار علت فاعلی ہے (۲) علت مادی: معلول کے اس جز کو کہتے ہیں جس سے معلول کا وجود بالقوہ ہو جیسے: صندوق کے لیے لکڑی کے ٹکڑے (۳) علت صوری: معلول کے اس جز کو کہتے ہیں، جس سے معلول کا وجود بالفعل ہو جیسے: صندوق کی مخصوص ہیئت علت صوری ہے (۴) علت غائی: اس اثر کو کہتے ہیں جو فاعل کے فعل کا باعث ہو جیسے: دکان کے لیے اغراض مخصوصہ (۵) شرط: اس امر خارجی کو کہتے ہیں جس پر شی کا وجود موقوف ہو، لیکن وہ شی میں موثر اور اس کا مصدر نہ ہو جیسے: بڑھتی کے اوزار وغیرہ۔ جب یہ مقدمات ذہن نشین ہو گئے تو اب مصنف کا طریق استدلال سنئے: اصل کی جو تعریف امام رازی نے محتاج الیہ سے کی ہے، دخول غیر سے مانع نہیں؛ کیوں کہ علل اربعہ اور شرط پر یہ تعریف صادق آرہی ہے کہ یہ سب محتاج الیہ ہیں، حالاں کہ اصل کا اطلاق صرف علت مادی پر ہوتا ہے، گویا جو اصل کے افراد نہیں ہیں وہ بھی اس تعریف کی رو سے اصل میں داخل ہو گئے؛ لہذا یہ کہنا بالکل صحیح ہے کہ اصل کی تعریف محتاج الیہ سے کرنا درست نہیں؛ کیوں کہ جہاں تعریف کا جامع ہونا ضروری ہے، وہیں اس کا دخول غیر سے مانع ہونا بھی ضروری ہے۔

(وَالْفِقْهُ مَعْرِفَةُ النَّفْسِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَيَزَادُ عَمَلًا لِيُخْرِجَ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ وَالْوُجْدَانِيَّاتِ فَيُخْرِجَ الْكَلَامَ وَالتَّصَوُّفَ وَمَنْ لَمْ يَزِدْ أَرَادَ الشُّمُولَ) هَذَا التَّعْرِيفُ مَنْقُولٌ عَنْ أَبِي حَنِيفَةَ فَالْمَعْرِفَةُ إِذْرَاكَ الْجُزْئِيَّاتِ عَنْ دَلِيلٍ فَخَرَجَ التَّقْلِيدُ وَقَوْلُهُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا يُمَكِّنُ أَنْ يُرَادَ بِهِ مَا يَنْتَفَعُ بِهِ

النَّفْسُ وَمَا يَتَضَرَّرُ بِهِ فِي الْآخِرَةِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ" فَإِنْ أُرِيدَ بِهِمَا الثَّوَابُ وَالْعِقَابُ فَاعْلَمْ أَنَّ مَا يَأْتِي بِهِ الْمُكَلَّفُ ، إِمَّا وَاجِبٌ أَوْ مَنْدُوبٌ أَوْ مُبَاحٌ أَوْ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةً تَنْزِيهٍ أَوْ مَكْرُوهٌ كَرَاهَةً تَحْرِيمٍ أَوْ حَرَامٌ فَهَذِهِ سِتَّةٌ أَوْجُهٌ ، ثُمَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ طَرَفَانِ طَرَفُ الْفِعْلِ وَطَرَفُ التَّرَكِّ يَعْنِي عَدَمُ الْفِعْلِ فَصَارَتْ اثْنَتَا عَشْرَةَ فَفِعْلُ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ وَفِعْلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرَكُّ الْوَاجِبِ مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَالْبَاقِي لَا يُثَابُ ، وَلَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ فَلَا يَدْخُلُ فِي شَيْءٍ مِنَ الْقِسْمَيْنِ .

ترجمہ : (فقہ، نفس کا مالہا وما علیہا کا جانا ہے اور عملاً کی قید کا اضافہ کیا جاتا ہے؛ تاکہ اعتقادات اور وجدانیاں خارج ہو جائیں؛ لہذا علم کلام اور علم تصوف نکل جائیں گے، اور جن لوگوں نے اس قید کا اضافہ نہیں کیا ہے، انہوں نے شمول اور عموم کا ارادہ کیا ہے یہ تعریف امام اعظم ابو حنیفہ علیہ الرحمہ سے منقول ہے، تو معرفت، جزئیات کو دلیل سے جانا ہے؛ لہذا تقلید خارج ہوگئی اور ماتن کے قول "مالہا وما علیہا" سے مراد ممکن ہے کہ وہ شی ہو جس سے نفس کو آخرت میں فائدہ یا نقصان پہنچے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول "لہا ما کسبت وعلیہا ما کتسبت" میں ہے ﴿لام نفع کے لیے اور علی ضرر کے لیے ہے یعنی نفس کو اپنے کیے کا فائدہ اور اپنے کیے کا نقصان ہے﴾ لہذا اگر ان دونوں سے ثواب و عقاب مراد لیا جائے تو جان لو کہ جو کچھ مکلف بجالاتا ہے یا تو واجب ہوگا، یا مندوب، یا مباح، یا مکروہ بکراہت تحریمی، یا مکروہ بکراہت تنزیہی، یہ کل چھ قسمیں ہوں گی، پھر ہر ایک کے لیے دو طرف ہیں: (۱) طرف الفعل ﴿کرنا﴾ (۲) طرف التَّارُکِ ﴿نہ کرنا﴾ اب کل بارہ قسمیں ہو گئیں تو واجب اور مندوب کا کرنا ان چیزوں میں سے ہے جن پر ثواب دیا جائے گا، حرام اور مکروہ تحریمی کا کرنا اور واجب کا نہ کرنا ان چیزوں میں سے ہے جن پر عقاب ہوگا اور باقی پر نہ ثواب ہوگا نہ عقاب؛ تو یہ دونوں قسموں میں سے کسی قسم میں داخل نہ ہوں گی۔

تشریح : اصل کی تعریف سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے دوسرے جز یعنی فقہ کی

تعریف کی جا رہی ہے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے فرمایا کہ نفس کو مالہا وما علیہا کی معرفت ہو جائے، اسی کا نام فقہ ہے۔ یہ تعریف امام الائمہ، سراج الائمہ، کاشف الغمہ، امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول ہے۔ کچھ لوگوں نے اس تعریف میں عمل کی قید کا اضافہ کیا ہے؛ تاکہ علم کلام اور علم تصوف فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں؛ کیوں کہ اول کا تعلق اعتقاد سے اور ثانی کا تعلق وجدان سے ہوتا ہے۔

فالمعرفة الخ: امام صاحب سے منقول فقہ کی تعریف میں چند چیزیں وضاحت طلب تھیں، اس عبارت میں انہیں کی توضیح و تشریح کی گئی ہے۔

(۱) جزئیات کو دلیل سے جاننے کا نام معرفت ہے۔ دلیل کی قید سے تقلید، فقہ کی تعریف سے خارج ہو گئی؛ کیوں کہ تقلید میں جزئیات کا ادراک مجتہد کے اقوال سے ہوتا ہے، دلیل سے نہیں۔

(۲) فقہ کی تعریف میں ”مالہا وما علیہا“ کے الفاظ آئے ہوئے ہیں جن کی قدرے تفصیل یہ ہے کہ ”مالہا وما علیہا“ کے تین معانی ہیں: پہلا معنی: ”لام“ نفع کے لیے اور ”علی“ ضرر کے لیے ہو، یعنی مالہا سے مراد وہ چیزیں ہیں جو نفس کے لیے سودمند ہیں، اور ”ما علیہا“ سے مراد وہ چیزیں ہیں جو نفس کے لیے باعث ضرر ہیں، اس معنی میں پھر تین احتمال ہیں، جنہیں سمجھنے کے لیے یہ تمہید ذہن نشیں کر لیں کہ انسان جو کچھ کرتا ہے، اس کی اولاً چھ قسمیں ہیں: (۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) مکروہ تحریمی (۵) مکروہ تنزیہی (۶) حرام، پھر ان میں سے ہر ایک کی دو جہتیں ہیں: (۱) جانب فعل (۲) جانب ترک؛ تو کل بارہ قسمیں ہو گئیں: (۱) فعل واجب (۲) ترک واجب (۳) فعل مندوب (۴) ترک مندوب (۵) فعل مباح (۶) ترک مباح (۷) فعل مکروہ تحریمی (۸) ترک مکروہ تحریمی (۹) فعل مکروہ تنزیہی (۱۰) ترک مکروہ تنزیہی (۱۱) فعل حرام (۱۲) ترک حرام۔ جب یہ تمہید ذہن نشیں ہو گئی تو اب سنیے کہ ”مالہا وما علیہا“ کے پہلے معنی میں تین احتمال ہیں:

پہلا احتمال: نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عقاب ہو اس صورت میں فقہ کی تعریف

صرف پانچ قسموں کو شامل ہوگی، وہ اس طرح کہ فعل واجب اور فعل مندوب ”مالھا“ میں شامل ہوں گے؛ کیوں کہ ان میں ثواب ہوتا ہے اور ترک واجب، فعل حرام اور فعل مکروہ تحریمی ”ما علیھا“ میں داخل ہوں گے؛ کیوں کہ ان پر عقاب ہوتا ہے۔ باقی سات اقسام یعنی ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام، فقہ کی تعریف سے خارج ہوں گے؛ کیوں کہ ان میں نہ ثواب ہوتا ہے اور نہ عقاب ہوتا ہے۔

وَإِنْ أُرِيدَ بِالنَّفْعِ عَدَمُ الْعِقَابِ وَبِالضَّرَرِ الْعِقَابُ فَفِعْلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ الْوَاجِبِ يَكُونُ مِنَ الْقِسْمِ الثَّانِي أَيْ مِمَّا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ وَالتَّسْعَةُ الْبَاقِيَّةُ تَكُونُ مِنَ الْأَوَّلِ أَيْ مِمَّا لَا يُعَاقَبُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اگر نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو تو حرام اور مکروہ تحریمی کو کرنا اور واجب کو نہ کرنا دوسری قسم سے ہوں گے، یعنی ان میں سے جن پر عقاب ہوگا اور باقی نو قسم اول سے ہوں گے، یعنی ان میں سے جن پر عقاب نہیں ہوگا۔

تشریح: یہاں سے معنی اول کے دوسرے احتمال کو بیان کر رہے ہیں کہ نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو، اس تقدیر پر ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی وہ اس طرح کہ فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب ”ما علیھا“ میں داخل ہوں گے اور باقی نو اقسام: فعل واجب، فعل مندوب، ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام ”مالھا“ میں داخل ہوں گے کہ ان پر عقاب نہیں ہوگا، عام ازیں کہ ان کے فعل یا ترک پر ثواب ہوتا ہو۔

وَإِنْ أُرِيدَ بِالنَّفْعِ الثَّوَابُ وَبِالضَّرَرِ عَدَمُهُ فَفِعْلُ الْوَاجِبِ وَالْمَنْدُوبِ مِمَّا يُثَابُ عَلَيْهِ، ثُمَّ الْعَشْرَةُ الْبَاقِيَّةُ مِمَّا لَا يُثَابُ عَلَيْهِ.

ترجمہ: اگر نفع سے ثواب اور ضرر سے عدم ثواب مراد ہو تو واجب اور مندوب کا کرنا ان میں سے ہوگا، جن پر ثواب دیا جائے گا، باقی دس ان میں سے ہوں گے جن پر ثواب

نہیں ملے گا۔

تشریح : یہاں سے معنی اول کا تیسرا احتمال بیان فرما رہے ہیں کہ نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہو، تو اس صورت میں بھی ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی، وہ اس طرح کہ فعل واجب اور فعل مندوب ”مالہا“ میں داخل ہو جائیں گے؛ کیوں ان پر ثواب ہوگا اور باقی دس اقسام ترک واجب، ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، فعل مکروہ تحریمی، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی، فعل حرام اور ترک حرام ”مَا عَلَيْهَا“ میں داخل ہو جائیں گے؛ کیوں کہ ان پر ثواب نہیں ہوگا، عام ازیں کہ ان پر عقاب ہو یا نہ ہو۔

وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مَا يَجُوزُ لَهَا وَمَا يَجِبُ عَلَيْهَا فِفِعْلُ مَا سِوَى الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ مَا سِوَى الْوَاجِبِ مِمَّا يَجُوزُ لَهَا وَفِعْلُ الْوَاجِبِ وَتَرْكُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا مِمَّا يَجِبُ عَلَيْهَا بَقِيَ فِعْلُ الْحَرَامِ وَالْمَكْرُوهِ تَحْرِيمًا وَتَرْكُ الْوَاجِبِ خَارِجِينَ عَنِ الْقِسْمَيْنِ.

ترجمہ : اور ممکن ہے کہ ”مالہا وما علیہا“ سے مراد ”مَا يَجُوزُ لَهَا وَمَا يَجِبُ عَلَيْهَا“ ہو؛ تو حرام اور مکروہ تحریمی کے علاوہ کا کرنا اور واجب کے علاوہ کا نہ کرنا ان میں سے ہوگا، جن کا کرنا جائز ہے، اور واجب کا کرنا، حرام اور مکروہ تحریمی کا نہ کرنا ان میں سے ہوگا جن کا کرنا واجب ہے، باقی رہا حرام اور مکروہ تحریمی کا کرنا اور واجب کا نہ کرنا تو یہ دونوں قسموں سے خارج ہوں گے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ ”مالہا وما علیہا“ کے معنی ثانی کو بیان کر رہے ہیں کہ ”مَا لَهَا“ سے مراد ”مَا يَجُوزُ لَهَا“ اور ”مَا عَلَيْهَا“ سے مراد ”مَا يَجِبُ عَلَيْهَا“ ہو۔ اس صورت میں تین اقسام: فعل واجب، ترک حرام اور ترک مکروہ تحریمی ”مَا عَلَيْهَا“ میں داخل ہو جائیں گے اور فعل مندوب، ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، فعل مکروہ تنزیہی اور ترک مکروہ تنزیہی ”مَا لَهَا“ میں داخل ہو جائیں گے؛ تو

اب تین اقسام: فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائیں گے۔

وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مَا يَجُوزُ لَهَا وَمَا يُحَرِّمُ عَلَيْهَا
فِي شَمَلَانِ جَمِيعِ الْأَصْنَافِ إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَالْحَمْلُ عَلَى وَجْهِ لَا يَكُونُ
بَيْنَ الْقِسْمَيْنِ وَاسِطَةً أُولَى .

ترجمہ: اور ممکن ہے کہ ”مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا“ سے مراد ”مَا يَجُوزُ لَهَا وَمَا يُحَرِّمُ عَلَيْهَا“ ہو، تو یہ دونوں تمام قسموں کو شامل ہوں گے۔ جب تم نے اسے جان لیا تو ”مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کو ایسے طریقہ پر محمول کرنا بہتر ہوگا جس پر محمول کرنے سے دونوں قسموں کے درمیان کوئی واسطہ ثابت نہ ہو۔

تشریح: یہاں سے معنی ثالث کو بیان کر رہے ہیں کہ ”مَا لَهَا“ سے مراد ”مَا يَجُوزُ لَهَا“ اور ”مَا عَلَيْهَا“ سے مراد ”مَا يُحَرِّمُ عَلَيْهَا“ ہو تو اس صورت میں ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گی، وہ اس طرح کہ فعل حرام، فعل مکروہ تحریمی اور ترک واجب ”مَا عَلَيْهَا“ میں داخل ہو جائیں گے اور باقی نواقسام: فعل واجب، فعل مندوب، ترک مندوب، فعل مباح، ترک مباح، ترک مکروہ تحریمی، فعل مکروہ تنزیہی، ترک مکروہ تنزیہی اور ترک حرام ”مَا لَهَا“ میں داخل ہو جائیں گے؛ کیوں کہ یہ سب جائز ہیں، عام ازیں کہ واجب ہوں یا نہ ہوں۔

یہاں تک تینوں معانی کا بیان مکمل ہو گیا جن کا خلاصہ کچھ اس طرح سے ہے:

معنی اول: ”مَا لَهَا“ سے مراد ”مَا يَنْتَفِعُ بِهِ النَّفْسُ“ اور ”مَا عَلَيْهَا“ سے مراد ”مَا يَتَضَرَّرُ بِهِ فِي الْآخِرَةِ“ ہو۔ اس معنی میں تین احتمال ہیں: (۱) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عقاب ہو (۲) نفع سے مراد عدم عقاب اور ضرر سے مراد عقاب ہو (۳) نفع سے مراد ثواب اور ضرر سے مراد عدم ثواب ہو۔

معنی ثانی: ”مَا عَلَيْهَا“ سے مراد ”مَا يَجُوزُ لَهَا“ اور ”مَا عَلَيْهَا“ سے مراد ”مَا يَجِبُ عَلَيْهَا“ ہو۔

معنی ثالث: "مالھا" سے مراد "ما ینجوز لھا" اور "ما علیھا" سے مراد "ما ینحرّم علیھا" ہو، اس طرح کل پانچ احتمالات ہو گئے۔

اذا علمت: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ پانچوں احتمالات میں سے وہی احتمالات معتبر اور رائج ہوں گے جن کو ماننے کی صورت میں ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل ہو جاتی ہیں۔ جب ہم اس میزان پر پانچوں احتمالات کو توالتے ہیں تو دوسرا تیسرا اور پانچواں احتمال رائج نظر آتا ہے۔ پہلا اور چوتھا احتمال لائق اعتبار نہیں رہ جاتا، کیوں کہ ان دونوں احتمالات میں ساری قسمیں فقہ کی تعریف میں داخل نہیں ہوتیں بلکہ بیچ میں واسطے ثابت ہو جاتے ہیں۔

احکام تکلیفیہ پر ایک نظر:

شریعت مطہرہ کے احکام تکلیفیہ سے متعلق فقہاء اور اصولیین نے جو اقسام اور درجات بیان فرمائے ہیں، ان میں ابتداءً پانچ اقسام کا ذکر ملتا ہے:

(۱) واجب (۲) مندوب (۳) مباح (۴) حرام (۵) مکروہ۔

بعد ازاں علمائے اصولیین نے اس تقسیم کو وسعت دی اور مذکورہ بالا اقسام کے ساتھ اور دو قسم کا اضافہ کیا، اس طرح کل سات قسمیں ہو گئیں: (۱) فرض (۲) واجب (۳) مندوب (۴) مباح (۵) حرام (۶) مکروہ تحریمی (۷) مکروہ تنزیہی۔

اس کے بعد مزید وسعت دے کر کل نو اقسام بیان کی گئیں: (۱) فرض (۲) واجب (۳) سنت موکدہ (۴) سنت غیر موکدہ (۵) مستحب (۶) مباح (۷) حرام (۸) مکروہ تحریمی (۹) مکروہ تنزیہی مگر ان تمام اقوال پر کوئی نہ کوئی اعتراض وارد ہوتا ہے مثلاً پہلے اور دوسرے قول میں سنت و مندوب کے درمیان کوئی فرق نہیں کیا گیا ہے جو کسی طرح بھی درست نہیں ہے، تیسرے قول میں تقابل نہیں بنتا اس لیے کہ جانب فعل پانچ چیزیں ہیں اور جانب ترک تین چیزیں ہیں۔

لہذا ضرورت تھی ایک ایسی تقسیم کی جو ہر طرح کے ایراد و اشکال سے خالی ہو اور تقابل بھی درست ہو اس مسئلہ کو فقیہ بے مثال امام احمد رضا قدس سرہ نے بحسن و خوبی حل

فرماتے ہوئے لکھا:

فیضان اعلیٰ حضرت : ”مگر بتوفیق اللہ تعالیٰ تحقیق فقیر سب خللوں سے پاک ہے، اس نے ظاہر کیا کہ بلکہ احکام گیارہ ہیں: پانچ جانب فعل میں متنازلاً: فرض، واجب، سنت موکدہ، غیر موکدہ، مستحب اور پانچ جانب ترک میں متصاعداً: خلاف اولیٰ، مکروہ تنزیہی، اساءت، مکروہ تحریمی، حرام، ان میں میزان مقابلہ اپنے کمال اعتدال پر ہے کہ ہر ایک اپنے نظیر کے مقابل ہے اور سب کے بیچ گیارہواں مباح خالص“

(فتاویٰ رضویہ ج ۱، ص ۶۷۶)

تاریخ فقہ کی اس نادر زمن تحقیق پر نعمت کا اظہار بالکل بجا ہے، چنانچہ آپ فرماتے ہیں:

”اس تقریر منیر کو حفظ کر لیجیے کہ ان سطور کے غیر میں نہ ملے گی اور ہزار ہا مسائل میں کام دے گی اور صد ہا عقدوں کو حل کرے گی، کلمات اس کے موافق، مخالف سب طرح کے ملیں گے مگر بحمد اللہ تعالیٰ حق اس سے متجاوز نہیں، فقیر طمع رکھتا ہے کہ حضور سیدنا امام اعظم رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے حضور یہ تقریر عرض کی جاتی تو ضرور ارشاد فرماتے کہ یہ عطر مذہب و طراز و مدّہب ہے۔ والحمد للہ رب العالمین“۔ (فتاویٰ رضویہ: ج ۱، ص ۶۷۶)

فیضان صدر الشریعہ : موصوف ہی کے ایک فیض یافتہ، حضور صدر الشریعہ علیہ الرحمہ نے اپنی شہرہ آفاق کتاب ”بہار شریعت“ میں ان تمام اقسام کی توضیح و تشریح فرمائی ہے جس کا خلاصہ ذیل میں درج کیا جا رہا ہے:

فرض : اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) فرض اعتقادی (۲) فرض عملی۔

فرض اعتقادی : ہر وہ فعل جس کا لزوم ثبوتاً اور دلالتاً قطعی ہو، ثبوت قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ تو اتر سے ثابت ہو اور دلالت قطعی سے مراد یہ ہے کہ وہ معنی مرادی پر صراحتاً دلالت کرے، اگر اس کی فرضیت خاص و عام پر واضح ہو تو اس کا منکر بالاتفاق کافر ہوگا اور جو شخص اسے بلا عذر شرعی ترک کر دے، وہ فاسق، مرتکب کبیرہ اور مستحق عذاب ہوگا جیسے:

نماز، رکوع، سجود وغیرہ۔

فرض عملی : وہ فعل جس کا ثبوت ایسا قطعی تو نہ ہو مگر نظر مجتہد میں اس پر ایسے دلائل شرعیہ موجود ہیں کہ اس پر عمل کے بغیر آدمی بری الذمہ نہیں ہوگا یہاں تک کہ جس عبادت کے اندر یہ فرض ہے، وہ عبادت اس کے بغیر باطل و کالعدم قرار پائے گی۔ بلا وجہ اس کا انکار فسق و گمراہی ہے، ہاں اگر دلائل شرعیہ پر نظر کی وجہ سے اس کا انکار کرتا ہے، تو اسے حق حاصل ہے، ائمہ مجتہدین کے تمام اختلافات اسی قبیل سے ہیں کہ ایک امام کسی چیز کو فرض کہتے ہیں اور دوسرے نہیں، مثلاً مالکیہ کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا فرض ہے جبکہ احناف کے نزدیک پورے سر کا مسح کرنا سنت ہے، فرض صرف چوتھائی سر کا مسح ہے۔

واجب : اس کی بھی دو قسمیں ہیں :

واجب اعتقادی : جس کی ضرورت دلیل ظنی سے ثابت ہو، فرض عملی اور واجب عملی اسی کی دو قسمیں ہیں اور وہ انہیں دو میں منحصر۔

واجب عملی : وہ واجب اعتقادی کہ بے اس کے کیے بھی بری الذمہ ہونے کا احتمال ہو، مگر غالب ظن اس کی ضرورت پر ہے، اگر کسی عبادت میں اس کا بجالانا درکار ہو تو عبادت اس کے بغیر ناقص رہے مگر ادا ہو جائے، مجتہد دلیل شرعی سے واجب کا انکار کر سکتا ہے اور کسی واجب کا ایک بار بھی قصداً چھوڑنا گناہ صغیرہ اور چند بار ترک کرنا گناہ کبیرہ ہے **سنت موكده :** وہ عمل جس پر رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے مواظبت فرمائی، ہاں کبھی بیان جواز کے لیے اسے ترک بھی کیا ہو، اس کا ترک اساءت اور کرنا ثواب اور نادر ترک پر عتاب اور اس کی عادت پر استحقاق عذاب ہے۔

سنت غیر موكده : جو شریعت کی نظر میں مطلوب ہو، اس کے ترک کو شریعت ناپسند کرے، حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس پر مداومت فرمائی یا نہیں، اس کا کرنا ثواب اور نہ کرنا اگرچہ عادت ہو موجب عتاب نہیں۔

مستحب : نظر شرع میں مطلوب ہو، مگر ترک پر کچھ ناپسندی نہ ہو، اس کا کرنا ثواب اور نہ کرنے پر مطلقاً کچھ نہیں۔

مباح : جس کا کرنا اور نہ کرنا دونوں برابر ہو۔

حرام : فرض کا مقابل ہے، اس کا ایک بار بھی قصداً کرنا گناہ کبیرہ ہے اور اس سے بچنا فرض و ثواب۔

مکروہ تحریمی : یہ واجب کا مقابل ہے، اس کے کرنے سے عبادت ناقص ہو جاتی ہے اور کرنے والا گنہ گار ہوتا ہے، اس کا گناہ حرام سے کم اور چند بار اس کا ارتکاب گناہ کبیرہ ہے۔

اساءات : یہ سنت موکدہ کے مقابل ہے، جس کا کرنا برا ہو اور نادراً کرنے والا مستحق عتاب اور التزام فعل پر استحقاق عذاب ہے۔

مکروہ تنزیہی : جس کا کرنا شرع کو پسند نہیں، مگر نہ اس حد تک کہ اس پر عذاب کی وعید ہو یہ سنت غیر موکدہ کے مقابل ہے۔

خلاف اولی : وہ عمل جس کا نہ کرنا بہتر تھا اور کیا تو کچھ مضائقہ نہیں، یہ مستحب کا مقابل ہے۔ (بہار شریعت ج اول، حصہ دوم ص: ۶-۵)

ثُمَّ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا يَتَنَاوَلُ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ كَوُجُوبِ الْاِيْمَانِ وَنَحْوِهِ وَالْوُجْدَانِيَّاتِ اَيِ الْاَخْلَاقِ الْبَاطِنَةِ وَالْمَلَكَاتِ النَّفْسَانِيَّةِ وَالْعَمَلِيَّاتِ كَالصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَالْبَيْعِ وَنَحْوِهِ فَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنْ الْاِعْتِقَادِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْكَلَامِ وَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْوُجْدَانِيَّاتِ هِيَ عِلْمُ الْاَخْلَاقِ وَالتَّصَوُّفِ كَالزُّهْدِ وَالصَّبْرِ وَالرِّضَا وَحُضُورِ الْقَلْبِ فِي الصَّلَاةِ وَنَحْوِ ذَلِكَ ، وَمَعْرِفَةُ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا مِنَ الْعَمَلِيَّاتِ هِيَ الْفِقْهُ الْمُصْطَلَحُ .

ترجمہ : پھر ”مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا“ اعتقادات کو شامل ہوگا جیسے ایمان وغیرہ کا وجوب اور وجدانیاں یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ کو شامل ہوگا اور عملیات کو بھی شامل ہوگا جیسے نماز، روزہ اور بیع وغیرہ، تو ”مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کی معرفت اعتقادات سے علم کلام ہے اور ”مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کی معرفت، وجدانیاں سے علم اخلاق اور علم

تصوف ہے جیسے زہد، صبر، رضا اور نماز میں حضور قلب وغیرہ اور ”مَالِهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کی معرفت عملیات سے فقہ اصطلاحی ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ، امام اعظم ابوحنیفہ سے منقول فقہ کی تعریف کے عموم و شمول اور اس کی جامعیت کو بیان کر رہے ہیں کہ یہ تعریف علم کلام و تصوف و لائقہ تینوں کو شامل ہے، وہ اس طرح کہ امام صاحب نے ”مَالِهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کی معرفت کا نام فقہ قرار دیا اور ”مَالِهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کی معرفت تین طرح سے ہوگی: (۱) اعتقادات سے ہو جیسے: ایمان کا واجب ہونا، اسے علم کلام کہتے ہیں (۲) وجدانیات یعنی اخلاق باطنہ اور ملکات نفسانیہ وغیرہا سے ہو جیسے: زہد و فقر وغیرہ اسے علم اخلاق یا علم تصوف کہتے ہیں (۳) عملیات سے ہو جیسے: نماز، روزہ وغیرہ، اسے علم فقہ کہتے ہیں۔ اس تفصیل سے معلوم ہو گیا کہ امام صاحب کی تعریف تینوں علوم کو شامل ہے۔

فَإِنْ أَرَدْتَ بِالْفِقْهِ هَذَا الْمُصْطَلَحَ زِدْتَ عَمَلًا عَلَى قَوْلِهِ مَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا وَإِنْ أَرَدْتَ مَا يَشْمَلُ الْأَقْسَامَ الثَّلَاثَةَ لَمْ تَزِدْ وَأَبُو حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِنَّمَا لَمْ يَزِدْ عَمَلًا؛ لِأَنَّهُ أَرَادَ الشُّمُولَ أَيْ أَطْلَقَ الْفِقْهَ عَلَى الْعِلْمِ بِمَا لَهَا وَمَا عَلَيْهَا سِوَاءُ كَانَ مِنَ الْإِعْتِقَادِيَّاتِ أَوِ الْوُجْدَانِيَّاتِ أَوِ الْعَمَلِيَّاتِ، وَمِنْ ثَمَّ سَمَّى الْكَلَامَ فِقْهًا أَكْبَرَ.

ترجمہ: اگر تو فقہ سے مراد فقہ اصطلاحی لے گا تو ان کے قول ”مَالِهَا وَمَا عَلَيْهَا“ پر عمل کی قید کا اضافہ کرے گا اور اگر تو اس کو مراد لے جو تینوں علوم کو شامل ہے تو عمل کی قید کا اضافہ نہیں کرے گا اور امام اعظم علیہ الرحمہ نے عمل کی قید کا اضافہ اس لیے نہیں کیا ہے کہ انہوں نے شمول و عموم کا ارادہ کیا ہے یعنی انہوں نے ”مَالِهَا وَمَا عَلَيْهَا“ کے علم پر فقہ کا اطلاق کیا ہے، خواہ اس کا تعلق اعتقادات سے ہو، وجدانیات سے ہو یا عملیات سے ہو؛ اسی وجہ سے آپ نے کلام کا نام ”فقہ اکبر“ رکھا ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ بعض لوگوں نے علم کلام اور علم تصوف کو فقہ کی تعریف سے خارج کرنے کے لیے عمل کی قید کا اضافہ کیا ہے، لیکن امام

صاحب نے اسے عام ہی رکھا ہے؛ تاکہ تینوں علوم کو شامل ہو جائے، چنانچہ آپ نے علم کلام کے مباحث پر مشتمل ایک رسالہ تحریر فرمایا جس کا نام ”فقہ اکبر“ رکھا، یہ اس بات کی کھلی ہوئی دلیل ہے کہ امام صاحب کے نزدیک فقہ تینوں علوم کو شامل ہے۔

(وَقِيلَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ مِنْ أَدِلَّتِهَا التَّفْصِيلِيَّةِ) فَالْعِلْمُ جِنْسٌ، وَالْبَاقِي فَضْلٌ فَقَوْلُهُ بِالْأَحْكَامِ يُمَكِّنُ أَنْ يُرَادَ بِالْحُكْمِ هَاهُنَا إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخِرٍ وَيُمْكِنُ أَنْ يُرَادَ الْحُكْمُ الْمُصْطَلَحُ، وَهُوَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِالْخُ، فَإِنْ أُريدَ الْأَوَّلُ يُخْرِجُ الْعِلْمَ بِالذَّاتِ وَالصِّفَاتِ الَّتِي لَيْسَتْ بِأَحْكَامٍ عَنِ الْحَدِّ أَيْ يُخْرِجُ التَّصَوُّرَاتِ وَيُبْقِي التَّصْدِيقَاتِ وَبِالشَّرْعِيَّةِ يُخْرِجُ الْعِلْمَ بِالْأَحْكَامِ الْعَقْلِيَّةِ وَالْحِسِّيَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْعَالَمَ مُحَدَّثٌ وَالنَّارَ مُحْرِقَةٌ وَإِنْ أُريدَ الثَّانِي فَقَوْلُهُ بِالْأَحْكَامِ يَكُونُ اخْتِرَازًا عَنْ عِلْمٍ مَا سِوَى خِطَابِ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقِ إِلَى آخِرِهِ فَالْحُكْمُ بِهَذَا التَّفْسِيرِ قِسْمَانِ شَرْعِيٌّ أَيْ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ وَغَيْرُ شَرْعِيٍّ أَيْ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى بِمَا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ كَوُجُوبِ الْإِيمَانِ بِاللَّهِ تَعَالَى وَوُجُوبِ تَصْدِيقِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَنَحْوِهِمَا مِمَّا لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى الشَّرْعِ لَتَوَقَّفِ الشَّرْعِ عَلَيْهِ.

ترجمہ: (اور کہا گیا ہے کہ فقہ احکام شرعیہ عملیہ کو ادلہ تفصیلیہ سے جانتا ہے) تو علم جنس کی منزل میں ہے، باقی فصلیں ہیں، ماتن کا قول ”بالاحکام“ ممکن ہے کہ یہاں حکم سے مراد ایک شے کی نسبت دوسری شے کی طرف کرنا ہو اور ممکن ہے کہ حکم اصطلاحی مراد ہو اور وہ ”خطاب اللہ الی آخرہ“ ہے اگر پہلا معنی مراد ہو تو تعریف سے ذات و صفات کا علم خارج ہو جائے گا یعنی تصورات نکل جائیں گے اور تصدیقات باقی رہیں گی اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ وحسیہ کا علم خارج ہو جائے گا، جیسے اس بات کا علم کہ عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے، اور اگر دوسرا معنی مراد لیں تو ماتن کا قول ”بالاحکام“ خطاب اللہ تعالیٰ الخ کے ماسوا کے علم سے احتراز کے لیے ہوگا، تو اس تفسیر کے اعتبار سے

حکم کی دو قسمیں ہوں گی: (۱) شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب فرمانا اس کے ساتھ جو شریعت پر موقوف ہو (۲) غیر شرعی یعنی اللہ تعالیٰ کا خطاب فرمانا اس کے ساتھ جو شریعت پر موقوف نہ ہو جیسے ایمان باللہ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا واجب ہونا اور ان کے علاوہ وہ امور جو شریعت پر موقوف نہ ہوں؛ کیوں کہ شریعت ان پر موقوف ہے۔

فالعلم جنس: یہاں سے مصنف فوائد قیود بیان کر رہے ہیں، لیکن اس سے پہلے یہ جان لیں کہ حکم کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) ایک امر کی نسبت دوسرے امر کی طرف ایجاب یا سلب کے ساتھ کرنا، اس کو تصدیق بھی کہتے ہیں (۲) حکم شرعی: اللہ تعالیٰ کا خطاب جو مکلفین کے افعال سے اقتضاء یا تخیراً متعلق ہو۔ جب حکم کے دونوں معانی ذہن نشیں ہو گئے تو اب سنیے کہ فقہ کی اس دوسری تعریف میں جو ”العلم“ کا لفظ آیا ہے، یہ جنس کی منزل میں ہے جو تمام علوم کو شامل ہے، اس کے بعد آنے والے الفاظ فصل کی منزل میں ہیں، وہ اس طرح کہ احکام، حکم کی جمع ہے، اب اگر یہاں حکم سے اس کا پہلا معنی مراد ہو تو احکام کی قید سے تصورات یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات کا علم خارج ہو جائے گا، صرف تصدیقات کا علم رہ جائے گا اور شرعیہ کی قید سے احکام عقلیہ اور احکام حسیہ کا علم نکل جائے گا، جیسے عالم حادث ہے اور آگ جلانے والی ہے۔ پہلی مثال عقلی کی اور دوسری مثال حسی کی ہے۔ اور اگر حکم سے اس کا دوسرا معنی مراد ہو تو احکام کی قید سے وہ علوم خارج ہو جائیں گے جن کا تعلق خطاب باری سے نہیں اور پھر چوں کہ باری تعالیٰ کے خطاب میں بعض وہ ہیں جو شریعت پر موقوف ہیں جن کو احکام شرعیہ کہا جاتا ہے اور بعض وہ ہیں جو شریعت پر موقوف نہیں ہیں جن کو احکام غیر شرعیہ کہا جاتا ہے، جیسے ایمان کا واجب ہونا اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تصدیق کا ضروری ہونا تو احکام میں یہ دونوں داخل تھے: احکام شرعیہ بھی اور غیر شرعیہ بھی، اس لیے شرعیہ کی قید لگا کر احکام غیر شرعیہ کو فقہ کی تعریف سے خارج کر دیا؛ کیوں کہ ان کے علم کو فقہ نہیں کہا جاتا۔

ثُمَّ الشَّرْعِيُّ، إِمَّا نَظَرِيٌّ، وَإِمَّا عَمَلِيٌّ فَقَوْلُهُ الْعَمَلِيَّةُ اخْتِرَازُ عَنِ الْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ النَّظَرِيَّةِ كَالْعِلْمِ بِأَنَّ الْإِجْمَاعَ حُجَّةٌ وَقَوْلُهُ مِنْ

أَدْلِيهَا أَيُّ الْعِلْمِ الْحَاصِلُ لِلشَّخْصِ الْمَوْصُوفِ بِهِ مِنْ أَدْلِيهَا الْمَخْصُوصَةِ بِهَا وَهِيَ الْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ ، وَهَذَا الْقَيْدُ يُخْرِجُ التَّقْلِيدَ ، لِأَنَّ الْمُقْلِدَ وَإِنْ كَانَ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ وَالْمُفْتِي دَلِيلًا لَهُ لَكِنَّهُ لَيْسَ مِنْ يَلْكَ الْأَدِلَّةِ الْمَخْصُوصَةِ وَقَوْلُهُ التَّفْصِيلِيَّةُ يُخْرِجُ بِهَا الْإِجْمَالِيَّةَ كَالْمُقْتَضَى وَالنَّالِي ، وَقَدْ زَادَ ابْنُ الْحَاجِبِ عَلَى هَذَا قَوْلُهُ بِالْإِسْتِدْلَالِ ، وَلَا شَكَّ أَنَّهُ مُكْرَرٌ .

ترجمہ : پھر شرعی یا تو نظری ہو گا یا عملی تو ماتن کا قول ”العملیہ“ احکام شرعیہ نظریہ کے علم سے احتراز کے لیے ہے، جیسے اس بات کا علم کہ اجماع حجت ہے، اور ماتن کا قول ”من ادلتها“ یعنی وہ علم جو اس کے ساتھ متصف ہونے والے شخص کو مخصوص دلائل یعنی ادلہ اربعہ سے حاصل ہو۔ یہ قید تقلید کو خارج کر دیتی ہے؛ کیوں کہ وہ مجتہد اور مفتی کا قول اگرچہ مقلد کے لیے دلیل ہوتا ہے، لیکن وہ ان مخصوص دلائل میں سے نہیں ہے۔ اور ماتن کا قول ”التفصیلیہ“ اس سے احکام اجمالیہ خارج ہو جائیں گے جیسے مقتضی اور نافی۔ ابن حاجب نے اس پر اپنے قول ”بالاستدلال“ کا اضافہ کیا ہے، حالاں کہ اس کے مکرر ہونے میں کوئی شک نہیں ہے۔

تشریح : ابھی فوائد قیود ہی کا بیان چل رہا ہے کہ احکام شرعیہ میں وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق فکر و نظر کے ساتھ ہو جن کو احکام نظریہ کہا جاتا ہے جیسے: اجماع کے حجت ہونے کا علم اور وہ احکام بھی داخل تھے جن کا تعلق عمل کے ساتھ ہے جن کو احکام عملیہ سے تعبیر کیا جاتا ہے؛ تو ”العملیہ“ کی قید سے احکام نظریہ کو خارج کر دیا؛ کیوں کہ ان کے علم کو بھی فقہ نہیں کہتے۔ پھر احکام شرعیہ عملیہ کا حصول کبھی تو ادلہ اربعہ سے ہوتا ہے اور کبھی مجتہد کے اقوال سے تو من ”ادلتهما التفصیلیہ“ کی قید سے تقلید کو خارج کر دیا؛ کیوں کہ مقلد کا علم مجتہد کے اقوال سے ہوتا ہے، ادلہ اربعہ سے نہیں اور ”التفصیلیہ“ کی قید سے اس علم کو خارج کر دیا جو ادلہ اجمالیہ سے حاصل ہو۔ ادلہ اجمالیہ سے مراد مقتضی اور نافی وغیرہ ہیں مثلاً کہا جائے ”هذا واجب لوجود مقتضی وهذا ليس بواجب لوجود النافي“ اور تفصیلی دلیل ذکر نہ کی جائے؛ تو مقتضی، مقتضی پر دلیل ہوتا

ہے اور مافی منقی پر دلیل ہوتا ہے، مگر یہ دونوں ادلہ اجمالیہ میں سے ہیں۔

وقد زاد: علامہ ابن حابط نے فقہ کی تعریف میں استدلال کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ مقلد کا علم فقہ کی تعریف سے خارج ہو جائے۔ مصنف فرماتے ہیں کہ جب مقلد کا علم ”من ادتھا“ کی قید سے خارج ہو گیا تو استدلال کی قید کا اضافہ تکرار سے خالی نہیں۔

وَلَمَّا عُرِفَ الْفَقْهُ بِالْعِلْمِ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ وَجَبَ تَعْرِيفُ الْحُكْمِ وَتَعْرِيفُ الشَّرْعِيَّةِ فَقَالَ (وَالْحُكْمُ قِيلَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى) هَذَا التَّعْرِيفُ مَنْقُولٌ عَنِ الْأَشْعَرِيِّ فَقَوْلُهُ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى يَشْمَلُ جَمِيعَ الْخِطَابَاتِ وَقَوْلُهُ (الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ) يُخْرِجُ مَا لَيْسَ كَذَلِكَ فَبَقِيَ فِي الْحَدِّ نَحْوُ ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ بِحُكْمٍ فَقَالَ (بِإِلَاقِضَاءِ) أَيْ الطَّلَبِ وَهُوَ إِمَّا طَلَبُ الْفِعْلِ جَازِمًا كَالِإِجَابِ أَوْ غَيْرِ جَازِمٍ كَالنَّدْبِ أَوْ طَلَبُ التَّرَكِّ جَازِمًا كَالْتَحْرِيمِ أَوْ غَيْرِ جَازِمٍ كَالْكَرَاهَةِ (أَوْ التَّخْيِيرِ) أَيْ الْإِبَاحَةِ.

ترجمہ: اور جب فقہ کی تعریف علم بالا احکام الشرعیہ کے ساتھ کی گئی تو حکم اور شرعیہ کی تعریف ضروری ہوئی، چنانچہ فرمایا (حکم ایک قول کے مطابق اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے جو اقتضاء یا تخیر امکلفین کے افعال سے متعلق ہو۔) یہ تعریف امام ابو الحسن اشعری سے منقول ہے، تو ماتن کا قول ”خطاب اللہ تعالیٰ“ تمام خطابات کو شامل ہے اور ماتن کا قول ”الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ“ خارج کر دیتا ہے اس کو جو ایسا نہ ہو جیسے: قصص امثال اور وہ آیتیں جو صفات باری سے متعلق ہیں مثلاً: اللہ تعالیٰ کا قول ”لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ“ تو تعریف میں ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ کے مثل باقی رہا، باوجودیکہ یہ حکم نہیں ہے، تو ماتن نے اپنے قول ”بِإِلَاقِضَاءِ“ یعنی طلب سے اس کو خارج کر دیا اور وہ یا تو فعل کو جزم و یقین کے ساتھ طلب کرنا ہوگا جیسے: ایجاب یا جزم و یقین کے بغیر طلب کرنا ہوگا جیسے: ندب، یا ترک فعل کو جزم و یقین کے ساتھ طلب کرنا ہوگا جیسے: تحریم، یا بغیر جزم و یقین کے ترک فعل کو طلب کرنا ہوگا جیسے: کراہت یا تخیر یعنی اباحت کے ساتھ خطاب باری متعلق ہوگا

تشریح : ماقبل میں مصنف علیہ الرحمہ نے فقہ کی جو تعریف نقل کی تھی، اس میں احکام اور شرعیہ کی قیدیں تھیں، جن کی تشریح ضروری تھی، تو یہاں سے انہیں قیدوں کی وضاحت کر رہے ہیں۔

والحکم قیل : یہاں سے حکم کی تعریف کر رہے ہیں، یہ تعریف امام ابوالحسن اشعری سے منقول ہے۔ ”خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ“ یعنی اللہ تعالیٰ کا وہ خطاب جو اقتضاء یا تخیراً مکلفین کے افعال کے ساتھ متعلق ہو، اس تعریف میں خطاب کا لفظ جنس کی منزل میں ہے جو تمام خطابات کو شامل ہے، مگر جب خطاب کی نسبت اللہ تعالیٰ کی طرف ہوئی تو اس سے اللہ تعالیٰ کے خطاب کے سوا تمام خطابات خارج ہو گئے اور ”الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ“ کی قید سے وہ خطابات خارج ہو گئے جن کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ نہیں ہے مثلاً: قصے اور ضرب الامثال وغیرہ کہ یہ اللہ تعالیٰ کے خطاب تو ہیں لیکن ان کا تعلق مکلفین کے افعال کے ساتھ نہیں ہے، اب بھی اس میں وہ خطابات داخل تھے جو حکم نہیں ہیں جیسے: ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ یعنی اللہ تعالیٰ تمہارا اور تمہارے کاموں کا خالق ہے، تو ان کو خارج کرنے کے لیے ”بِالْإِقْتِضَاءِ أَوْ التَّخْيِيرِ“ کی قید لگائی؛ کیوں کہ اقتضا سے مراد طلب ہے اور تخیر سے مراد اباحت ہے، جب کہ ”وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ“ جیسے خطابات کا تعلق نہ ہی طلب کے ساتھ ہے اور نہ ہی اباحت کے ساتھ بلکہ یہ اخبار سے متعلق ہیں۔

وهو اما طلب الفعل : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ حکم کی تعریف میں جو اقتضا کا لفظ آیا ہے، اس کا معنی طلب ہے اور اس کی چار صورتیں بنتی ہیں (۱) فعل کی طلب۔ جزم و یقین کے ساتھ ہوگی، اس کو واجب کہتے ہیں (۲) فعل کی طلب بغیر جزم و یقین کے، اسے مندوب اور مستحب کہتے ہیں (۳) ترک فعل کی طلب جزم و یقین کے ساتھ ہوگی، اسے حرام کہتے ہیں (۴) ترک فعل کی طلب بغیر جزم و یقین کے ہوگی، اسے مکروہ کہتے ہیں۔

(وَقَدْ زَادَ الْبَعْضُ أَوْ الْوَضْعُ لِيَدْخُلَ الْحُكْمُ بِالسَّبَبِ وَالشَّرْطِيَّةِ وَتَحْوِيهِمَا) اعْلَمْ أَنَّ الْخِطَابَ نَوْعَانِ، إِمَّا تَكْلِيفِيٌّ، وَهُوَ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ بِالْإِقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ، وَإِمَّا وَضْعِيٌّ، وَهُوَ الْخِطَابُ بِأَنَّ هَذَا سَبَبُ ذَلِكَ أَوْ شَرْطُهُ كَالذُّلُوكِ سَبَبٌ لِلصَّلَاةِ وَالطَّهَارَةِ شَرْطٌ لَهَا فَلَمَّا ذَكَرَ أَحَدَ النَّوَاعِينَ، وَهُوَ التَّكْلِيفِيٌّ وَجَبَ ذِكْرُ النَّوعِ الْآخَرِ، وَهُوَ الْوَضْعِيٌّ وَالْبَعْضُ لَمْ يَذْكُرِ الْوَضْعِيَّ؛ لِأَنَّهُ دَاخِلٌ فِي الْإِقْتِضَاءِ أَوِ التَّخْيِيرِ؛ لِأَنَّ الْمَعْنَى مِنْ كَوْنِ الذُّلُوكِ سَبَبًا لِلصَّلَاةِ أَنَّهُ إِذَا وَجَدَ الذُّلُوكَ وَجَبَتِ الصَّلَاةُ حِينَئِذٍ وَالْوُجُوبُ مِنْ بَابِ الْإِقْتِضَاءِ لَكِنَّ الْحَقَّ هُوَ الْأَوَّلُ؛ لِأَنَّ الْمَفْهُومَ مِنَ الْحُكْمِ الْوَضْعِيِّ تَعَلُّقُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ آخَرَ، وَالْمَفْهُومُ مِنَ الْحُكْمِ التَّكْلِيفِيِّ لَيْسَ هَذَا وَلِزُومِ أَحَدِهِمَا لِلْآخَرِ فِي صُورَةٍ لَا يَدُلُّ عَلَى اتِّحَادِهِمَا نَوْعًا.

ترجمہ: (بعض لوگوں نے ”او الوضع“ کا اضافہ کیا ہے؛ تاکہ سببیت اور شرطیت وغیرہ کا حکم داخل ہو جائے) تم جان لو کہ خطاب کی دو قسمیں ہیں: (۱) تکلفی: جو بندوں کے افعال سے اقتضاء یا تخیر متعلق ہو (۲) وضعی: اس بات کا خطاب کرنا کہ یہ اس کا سبب یا اس کی شرط ہے جیسے: دلوک، نماز کا سبب اور طہارت، نماز کے لیے شرط ہے تو جب حکم کی دو قسموں میں سے ایک یعنی تکلفی کا ذکر کیا تو دوسری قسم کا ذکر ضروری ہو گیا اور وہ وضعی ہے بعض لوگوں نے وضع کی قید کا ذکر نہیں کیا ہے؛ کیوں کہ وہ اقتضاء یا تخیر میں داخل ہے؛ اس لیے کہ دلوک کے نماز کے لیے سبب ہونے کا مطلب یہ ہے کہ جب دلوک پایا جائے گا، اس وقت نماز واجب ہوگی اور وجوب باب اقتضاء سے ہے، لیکن حق بات پہلی ہے؛ کیوں کہ حکم وضعی کا مفہوم ایک شے کا دوسری شے سے متعلق ہونا ہے اور حکم تکلفی کا مفہوم یہ نہیں ہے اور ان میں سے ایک کا دوسرے کے لیے کسی صورت میں لازم ہونا ان کی نوعیت کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا۔

تشریح: پہلے یہ ذہن نشین کر لیں کہ حکم کی دو قسمیں ہیں: (۱) حکم تکلفی: جس کا تعلق افعال مکلفین سے ہو، خواہ فعل کی صورت میں ہو یا ترک کی صورت میں جیسے واجب اور حرام وغیرہ (۲) حکم وضعی: اس بات کا خطاب کہ چیز فلاں شے کے لیے سبب یا شرط ہے مثلاً

اس بات کا خطاب کہ دلوک شمس، نماز ظہر کے وجوب کا سبب ہے اور یہ خطاب کہ وضو، نماز کے لیے شرط ہے، جب اتنی بات ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنیے: کچھ لوگوں نے وضع کی قید کا اضافہ کیا ہے، ان کا کہنا ہے کہ اگر وضع کی قید ملحوظ نہ ہو تو حکم کی تعریف میں صرف حکم تکلفی داخل ہوگا کہ اس کا تعلق اقتضایا تخیر سے ہوتا ہے حکم وضعی اس تعریف میں داخل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس کا تعلق نہ تو اقتضا سے ہوتا ہے اور نہ ہی تخیر سے حالاں کہ اس کو بھی حکم کہتے ہیں **والبعض لم يذكر**: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے اس قید کے اضافے کی ضرورت محسوس نہیں کی، ان کا کہنا ہے کہ خطاب وضعی بھی اقتضا کے تحت داخل ہے؛ کیوں کہ جب دلوک شمس ہوگا، ظہر کی نماز واجب ہو جائے گی، گویا اس میں بھی وجوب ہی مطلوب ہے اور وجوب باب اقتضا میں داخل ہے؛ لہذا وضع کی قید کے اضافے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

لكن الحق هو الاول: یہاں سے مصنف اپنا مذہب مختار بیان فرما رہے ہیں کہ جن لوگوں نے وضع کی قید کا اضافہ کیا ہے، انہیں کا قول حق و صواب پر مبنی ہے؛ کیوں کہ حکم وضعی اور حکم تکلفی دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے اور جب دونوں کا مفہوم الگ الگ ہے تو حکم وضعی کو داخل کرنے کے لیے وضع کی قید کا اضافہ ضروری ہے۔ رہی بات یہ کہ بعض اوقات حکم وضعی اور حکم تکلفی دونوں اکٹھا ہو جاتے ہیں، جس سے یہ سمجھ میں آ رہا ہے کہ حکم تکلفی کی قید کے بعد وضع کی قید ضروری نہیں ہے تو ہم کہیں گے کہ بعض اوقات میں ان کا اکٹھا ہونا ان کی نوعیت کے اتحاد پر دلالت نہیں کرتا اور جب دونوں کی نوعیت ایک نہیں ہے تو ایک کا داخل ہونا دوسرے سے بے نیاز نہیں کرے گا۔

(وَبَعْضُهُمْ قَدْ عَرَفَ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ بِهَذَا) أَيْ بَعْضُ الْمُتَأَخِّرِينَ مِنْ مُتَابِعِي الْأَشْعَرِيِّ قَالُوا الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى الْخ. قَالَ الْحُكْمُ عَلَى هَذَا إِسْنَادُ أَمْرٍ إِلَى آخِرٍ وَالْفُقَهَاءُ يُطْلِقُونَهُ عَلَى مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ مَجَازًا) بِطَرِيقِ إِطْلَاقِ اسْمِ الْمَصْدَرِ عَلَى الْمَفْعُولِ (كَالْخَلْقِ عَلَى الْمَخْلُوقِ) لَكِنْ لَمَّا شَاعَ فِيهِ صَارَ مَنْقُولًا اصْطِلَاحِيًّا ، وَهُوَ

حَقِيقَةُ اصْطِلَاحِيَّةٍ.

ترجمہ : (اور بعض لوگوں نے حکم شرعی کی تعریف اسی سے کی ہے) یعنی امام ابو الحسن اشعری کے متبعین میں سے بعض متاخرین نے کہا ہے کہ حکم شرعی اللہ تعالیٰ کا خطاب ہے، تو حکم اس قول کی بنیاد پر ”اِسْنَادُ اَمْرِ اِلَى آخِر“ کا نام ہوگا (اور فقہا اس کا اطلاق مجازاً ”مَا ثَبَّتَ بِالْخِطَابِ“ پر کرتے ہیں جیسے: وجوب اور حرمت) جس طریقے سے اسم مصدر کا اطلاق مفعول پر ہوتا ہے، مثلاً خلق کا اطلاق مخلوق پر، لیکن جب حکم ”مَا ثَبَّتَ بِالْخِطَابِ“ میں مشہور ہو گیا تو یہ منقول اصطلاحی ہو گیا اور وہ حقیقت اصطلاحیہ ہے۔

تشریح : و**بعضہم عرف** : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بعض متاخرین اشاعرہ نے حکم شرعی کی تعریف ”خطاب اللہ الخ“ سے کی ہے اس بنیاد پر فقہ کی تعریف میں حکم سے مراد ”اسناد امر الی امر آخر“ ہوگا، ورنہ ”الشرعیہ“ کی قید مکرر ہو جائے گی۔

والفقہاء یطلقونہ : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ فقہاء کے نزدیک حکم نام ہے اس شے کا جو خطاب سے ثابت ہو جیسے وجوب اور حرمت وغیرہ۔

اعتراض : حکم مصدر ہے جس کی دلالت معنی مصدری پر ہوتی ہے اور آپ نے ”ما ثبت بالخطاب“ سے تعریف کی ہے، جو حاصل مصدر ہے، تو مصدر کی تعریف حاصل مصدر سے ہوئی جو درست نہیں ہے۔

جواب : یہاں مصدر بول کر مجازاً حاصل مصدر مراد لیا گیا ہے، جس طرح خلق بول کر مخلوق اور شراب بول کر مشروب مراد لیتے ہیں، اسی طرح یہاں حکم بول کر محکوم مراد لیا گیا ہے۔

اعتراض : فقہاء نے حکم کی تعریف ”مَا ثَبَّتَ بِالْخِطَابِ“ سے کی ہے اور یہ معنی مجازی ہے اور کسی بھی چیز کی تعریف حقیقت سے کی جاتی ہے، مجاز سے نہیں۔

جواب : پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشین کر لیں کہ منقول وہ مفرد ہے، جو پہلے ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو پھر مناسبت کی وجہ سے دوسرے معنی میں استعمال ہو کر مشہور ہو گیا ہو اور پہلا والا معنی چھوڑ دیا گیا ہو، پھر منقول کی تین قسمیں ہیں:

(۱) **منقول شرعی :** وہ لفظ ہے جس کو ارباب شرع نے پہلے معنی سے دوسرے

معنی کی طرف نقل کیا ہو جیسے: لفظ مسجد، صلوٰۃ وغیرہ

(۲) **منقول عرفی**: وہ لفظ ہے جس کو عام لوگوں نے پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کیا ہو جیسے: لفظ دابة۔

(۳) **منقول اصطلاحی**: وہ لفظ ہے جس کو کسی خاص جماعت نے پہلے معنی سے دوسرے معنی کی طرف نقل کیا ہو جیسے: لفظ اسم، فعل، حرف وغیرہ، اب اصل جواب سنئے: حکم کا استعمال معنی مجازی میں اس قدر عام ہو گیا کہ یہ منقول اصطلاحی ہو گیا اور منقول اصطلاحی حقیقت ہے نہ کہ مجاز جیسے: صلوٰۃ کی تعریف ارکان مخصوصہ سے کی جاتی ہے، یہ بھی معنی مجازی ہے، مگر منقول شرعی کا روپ دھار چکا ہے، اس لیے ارکان مخصوصہ کے ساتھ صلوٰۃ کی تعریف درست سمجھی جاتی ہے۔

(يَرُدُّ عَلَيْهِ) أَي عَلَى تَعْرِيفِ الْحُكْمِ، وَهُوَ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى إِلَخْ
(إِنَّ الْحُكْمَ الْمُصْطَلَحَ مَا ثَبَتَ بِالْخِطَابِ لَا هُوَ) أَي لَا الْخِطَابُ فَلَا يَكُونُ مَا
ذَكَرَ تَعْرِيفًا لِلْحُكْمِ الْمُصْطَلَحِ بَيْنَ الْفُقَهَاءِ، وَهُوَ الْمَقْصُودُ بِالتَّعْرِيفِ هُنَا (وَأَيْضًا يَخْرُجُ عَنْهُ مَا يَتَعَلَّقُ بِفِعْلِ الصَّبِيِّ) كَجَوَازِ بَيْعِهِ وَصِحَّةِ إِسْلَامِهِ وَصَلَاتِهِ
وَكُونِهَا مَنْدُوبَةً وَنَحْوِ ذَلِكَ فَإِنَّهُ لَيْسَ بِمُتَعَلِّقٍ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ مَعَ أَنَّهُ
حُكْمٌ، فَإِنْ قِيلَ هُوَ حُكْمٌ بِاعْتِبَارِ تَعَلُّقِهِ بِفِعْلِ وَلِيِّهِ قُلْنَا هَذَا فِي الْإِسْلَامِ
وَالصَّلَاةِ لَا يَصِحُّ. وَأَمَّا فِي غَيْرِ الْإِسْلَامِ وَالصَّلَاةِ فَإِنَّ تَعَلُّقَ الْحَقِّ بِمَالِهِ أَوْ
بِدِمَّتِهِ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، ثُمَّ أَدَاءُ الْوَلِيِّ حُكْمٌ آخَرُ مُتَرَتِّبٌ عَلَى الْأَوَّلِ لَا عَيْنُهُ
وَسَيَجِيءُ فِي بَابِ الْحُكْمِ الْأَحْكَامُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِأَفْعَالِهِ (فَيَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ بِأَفْعَالِ
الْعِبَادِ وَيَخْرُجُ مِنْهُ مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ إِذْ لَا خِطَابَ هُنَا، إِلَّا أَنْ يُقَالَ) اَعْلَمْ أَنَّ
الْمَصَادِرَ قَدْ تَقَعَّ ظَرْفًا، نَحْوُ آتِيكَ طُلُوعَ الْفَجْرِ أَيْ وَقْتُ طُلُوعِهِ فَقَوْلُهُ إِلَّا
أَنْ يُقَالَ مِنْ هَذَا الْبَابِ فَإِنَّهُ اسْتِثْنَاءٌ مُفَرَّغٌ مِنْ قَوْلِهِ وَيَخْرُجُ مِنْهُ مَا ثَبَتَ
بِالْقِيَاسِ أَيْ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ إِلَّا وَقْتُ قَوْلِهِ فِي جَوَابِ الْإِشْكَالِ (يُذَرَكُ
بِالْقِيَاسِ أَنَّ الْخِطَابَ وَرَدَ بِهَذَا لَا أَنَّهُ ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ) فَإِنَّ الْقِيَاسَ مُظْهَرٌ

لِلْحُكْمِ لَا مُثَبِّتٌ فَانْدَفَعَ الْإِشْكَالُ (وَأَيْضًا يَخْرُجُ نَحْوُ آمَنُوا وَفَاعْتَبِرُوا) أَيْ
 مِنَ الْحَدِّ مَعَ أَنَّهَا حُكْمٌ فَالْمُرَادُ بِالْإِيمَانِ هُنَا التَّصَدِيقُ فَوُجُوبُ التَّصَدِيقِ
 حُكْمٌ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ الْأَفْعَالِ إِذِ الْمُرَادُ بِالْأَفْعَالِ الْمَذْكُورَةِ أَفْعَالُ الْجَوَارِحِ
 وَوُجُوبُ الْإِغْتِبَارِ أَيْ الْقِيَاسِ حُكْمٌ مَعَ أَنَّهُ لَيْسَ مِنَ أَفْعَالِ الْجَوَارِحِ . (وَيَقَعُ
 التَّكْرَارُ بَيْنَ الْعَمَلِيَّةِ وَبَيْنَ الْمُتَعَلِّقِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ) ؛ لِأَنَّهُ قَالَ فِي حَدِّ
 الْفَقْهِ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ وَفِي الْحُكْمِ خِطَابُ اللَّهِ تَعَالَى
 الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ فَيَكُونُ حَدُّ الْفَقْهِ الْعِلْمُ بِخِطَابَاتِ اللَّهِ تَعَالَى
 الْمُتَعَلِّقَةِ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ فَيَقَعُ التَّكْرَارُ (إِلَّا أَنْ يُقَالَ نَعْنِي
 بِالْأَفْعَالِ مَا يَعْمُ فِعْلُ الْجَوَارِحِ وَفِعْلُ الْقَلْبِ وَبِالْعَمَلِيَّةِ مَا يَخْتَصُّ بِالْجَوَارِحِ)
 فَانْدَفَعَ بِهَذِهِ الْعِنَايَةِ التَّكْرَارُ وَخَرَجَ جَوَابُ الْإِشْكَالِ الْمُتَقَدِّمِ ، وَهُوَ قَوْلُهُ
 يَخْرُجُ نَحْوُ آمَنُوا وَفَاعْتَبِرُوا ؛ لِأَنَّهُمَا مِنَ أَفْعَالِ الْقَلْبِ .

ترجمہ : (اور اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے) یعنی حکم کی تعریف پر جو خطاب اللہ تعالیٰ
 الخ سے کی گئی ہے (کہ حکم اصطلاحی ”مَثَبَّتٌ بِالْخِطَابِ“ ہے نہ کہ وہ) یعنی خطاب، تو
 مذکورہ تعریف حکم ^{مُصْطَلَح} بین الفقہاء کی نہیں ہوئی، حالاں کہ یہاں تعریف سے یہی مقصود ہے
 (اور اس سے وہ احکام بھی خارج ہو جائیں گے جو فعل صبی سے متعلق ہیں) جیسے: اس کی
 بیع کا جائز ہونا، اس کے اسلام کا درست ہونا اور اس کی نماز کا صحیح و مستحب ہونا وغیرہ؛
 کیوں کہ یہ احکام مکلفین کے افعال سے متعلق نہیں ہیں، باوجودیکہ یہ حکم ہیں۔ اگر کہا
 جائے کہ یہ ساری چیزیں اس اعتبار سے حکم ہیں کہ بچے کا تعلق اس کے ولی کے فعل کے
 ساتھ ہے تو ہم کہیں گے کہ اسلام اور نماز میں اس کا صحیح نہ ہونا تو ظاہر ہے، لیکن اسلام اور
 نماز کے علاوہ میں اس لیے درست نہیں ہے کہ بچے کے مال یا اس کے ذمہ سے حق کا متعلق
 ہونا ایک حکم شرعی ہے، پھر ولی کا ادا کرنا دوسرا حکم ہے جو پہلے پر مرتب ہے نہ کہ اس کا عین
 اور عنقریب باب حکم میں وہ احکام بیان کیے جائیں گے جو بچے کے افعال سے متعلق
 ہوتے ہیں (تو ”افعال العباد“ کہنا مناسب ہے اور خطاب سے وہ احکام نکل جائیں گے

جن کا ثبوت قیاس کے ذریعے ہوتا ہے؛ اس لیے کہ یہاں خطاب نہیں ہے مگر یہ کہ کہا جائے (تم جان لو کہ مصادر کبھی ظرف واقع ہوتے ہیں جیسے: آتیک طلوع الفجر ای وقت طلوعہ، تو ماتن کا قول ”إِلَّا أَنْ يُقَالَ“ اسی قبیل سے ہے؛ اس لیے کہ یہ ماتن کے قول ”وَيَخْرُجُ مِنْهَا مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ“ سے مستثنیٰ مفرغ ہے یعنی ما ثبت بالقیاس تمام اوقات میں اس سے خارج ہوگا، مگر جس وقت اشکال کے جواب میں یوں کہا جائے (قیاس سے اس بات کا ادراک ہوتا ہے کہ خطاب اس پر وارد ہوا ہے نہ یہ کہ وہ قیاس سے ثابت ہے) اس لیے کہ قیاس حکم کے لیے مظہر ہوتا ہے نہ کہ مثبت تو اشکال ختم ہو گیا (نیز ”آمِنُوا“ اور ”فَاعْتَبِرُوا“ کے مثل خارج ہو جائیں گے) یعنی تعریف سے خارج ہو جائیں گے باوجودیکہ یہ حکم میں؛ اس لیے کہ یہاں ایمان سے مراد تصدیق ہے اور تصدیق کا واجب ہونا ایک حکم ہے، باوجودیکہ وہ افعال سے نہیں؛ اس لیے کہ افعال سے مراد افعال جوارح ہیں اور اعتبار یعنی قیاس کا وجوب بھی ایک حکم ہے باوجودیکہ یہ افعال جوارح سے نہیں (اور تکرار واقع ہوگی ”العملية“ اور ”الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلِّفِينَ“ کے درمیان) اس لیے کہ فقہ کی تعریف میں ماتن نے ”العلم بالاحکام الشرعية العملية“ کہا ہے اور حکم کی تعریف میں ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بأفعال المكلفين“ کہا تو فقہ کی تعریف ”العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقة بأفعال المكلفين الشرعية العملية“ ہوگئی؛ لہذا تکرار واقع ہوئی (مگر یہ کہ کہا جائے ہماری مراد افعال سے وہ افعال ہیں جو فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو عام ہوں اور عملیہ سے مراد وہ افعال ہیں، جو جوارح کے ساتھ خاص ہیں) تو اس مراد ﴿جواب﴾ سے تکرار ختم ہو جائے گی اور اشکال مذکور کا جواب نکل آئے گا، وہ اشکال ماتن کا قول ”يَخْرُجُ نَحْوَ آمِنُوا وَفَاعْتَبِرُوا“ ہے؛ اس لیے کہ جب افعال مکلفین سے مراد وہ افعال ہیں جو فعل جوارح اور فعل قلب دونوں کو عام ہوں، ”تَوَامِنُوا“ اور ”فَاعْتَبِرُوا“ کے مثل حکم کی تعریف سے خارج نہیں ہوں گے؛ اس لیے کہ یہ دونوں افعال قلب سے ہیں۔

تشریح : برود علیہ : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ جن لوگوں نے ہمیں تعریف ”خطاب اللہ تعالیٰ الخ“ سے کی ہے، ان پر پانچ اعتراضات وارد ہوتے ہیں، کچھ کا جواب بھی مصنف علیہ الرحمہ نے دیا ہے۔ ذیل میں اس کی تفصیل ملاحظہ فرمائیں:

اعتراض (۱): یہاں حکم کی وہ تعریف کرنا مقصود ہے جو عند الفقہاء رائج و متعارف ہے، حالاں کہ اشاعرہ نے جو تعریف کی ہے، وہ فقہاء کی اصطلاح کے خلاف ہے؛ کیوں کہ فقہاء نے حکم کی تعریف ”مَا ثَبَّتَ بِالْخَطَابِ“ سے کی ہے، یعنی حکم، مَا حُكِمَ بِهِ کا نام ہے مثلاً وجوب، حرمت وغیرہ، ظاہر ہے یہ فعل مکلف کی صفات ہیں، جو حادث ہیں، اور اشاعرہ نے حکم کی تعریف نفس خطاب سے کی ہے، یہ اللہ تعالیٰ کی صفت ہے جو قدیم ہے؛ لہذا تعریف درست نہیں ہوئی۔

فائدہ : مصنف نے اس اعتراض کا کوئی جواب نہیں دیا ہے مگر علامہ تفتازانی نے اس کے مختلف جوابات دیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ جس طرح فقہاء کے نزدیک حکم سے مراد ”مَا حُكِمَ بِهِ“ ہے اسی طرح اشاعرہ کی بیان کردہ حکم کی تعریف میں خطاب سے مراد ”مَا خُطِبَ بِهِ“ ہے اور ظاہر ہے کہ یہ فعل مکلف کی صفت ہے جو حادث ہے، نہ کہ صفت باری جو قدیم ہے۔

اعتراض (۲): اشاعرہ کی یہ تعریف جامع نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے وہ احکام خارج ہو جاتے ہیں جو بچے کے فعل سے متعلق ہیں؛ کیوں کہ تعریف میں مکلف کی قید ہے اور بچہ مکلف نہیں ہوتا ہے۔

فان قيل : مصنف نے بعض حضرات کی طرف سے اس اعتراض کا جواب نقل کیا ہے کہ بچے کے افعال سے متعلق ہونے والے احکام درحقیقت اس کے ولی سے متعلق ہوتے ہیں مثلاً اگر بچے پر کوئی مالی تاوان واجب ہو تو اس کی ادائیگی بچے کے مال سے ولی پر واجب ہوتی ہے اور ولی بہر حال مکلف ہے؛ لہذا یہ تعریف جامع ہے۔

قلنا : یہاں سے ماتن مذکورہ بالا جواب کو رد کر رہے ہیں کہ ہمیں تسلیم ہی نہیں کہ بچے کے تمام افعال اس کے ولی سے متعلق ہوتے ہیں جیسے کہ بچے کے اسلام کا معتبر ہونا، اس کی

نماز کا صحیح و مستحب ہونا، ظاہر ہے کہ یہ افعال خود بچے سے متعلق ہیں، ولی کی طرف راجع نہیں ہوتے اور جہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ بچے کے افعال ولی سے متعلق ہیں، وہاں بھی درحقیقت وہ بچے ہی سے متعلق ہوتے ہیں یعنی اولاً حکم بچے ہی کے لیے ثابت ہوتا ہے پھر ولی کی طرف راجع ہوتا ہے؛ تو ولی سے متعلق ہونے والا حکم پہلے کا عین نہیں ہے بلکہ اس کا غیر ہے جو اسی پر متفرع ہے مثلاً: مالی تاوان کا وجوب بچے کے ذمے مستقل حکم ہے اور ولی کی طرف جو حکم لوٹتا ہے وہ اس کی ادائیگی ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ الگ مستقل حکم ہے؛ لہذا آپ کا یہ کہنا کہ بچے کے افعال ولی کی طرف لوٹتے ہیں، درست نہیں ہے۔

فَيَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: یہاں سے مصنف اپنی رائے پیش کر رہے ہیں کہ اگر حکم کی تعریف میں ”مكلفین“ کے بجائے ”عباد“ کا لفظ استعمال کیا جائے تو اب بچے کے افعال بھی حکم میں داخل ہو جائیں گے؛ کیوں کہ بچہ اگرچہ مکلف نہیں ہے مگر عباد میں یقیناً داخل ہے **وَيُخْرَجُ مِنْهُ مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ:** یہاں سے تیسرے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔

اعتراض (۳): اشاعرہ نے جو حکم کی تعریف کی ہے وہ جامع نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے وہ حکم نکل جاتا ہے جو قیاس سے ثابت ہو، حالانکہ وہ بھی حکم ہے

جواب: آپ کا اعتراض اس وقت درست ہوتا جب قیاس سے کوئی حکم ثابت ہوتا ہم قیاس کو مظہر حکم مانتے ہیں، مثبت حکم نہیں مانتے۔

اعْلَمُ أَنَّ الْمَصَادِرَ: یہاں سے ”اللهم الا ان يقال“ کی ترکیب بتانا چاہتے ہیں، ترکیب کا حاصل یہ ہے کہ کبھی کبھی مصدر ظرف واقع ہو کر وقت کا معنی دیتا ہے جیسے ”آتیک طلوع الشمس“ کا معنی ہے ”آتیک وقت طلوع الشمس“ یعنی تمہارے پاس سورج طلوع ہونے کے وقت آؤں گا، اب متن کی عبارت ”الا ان يقال“ کا جائزہ لیجیے کہ ”ان“ مصدر یہ فعل پر داخل ہے جس کی وجہ سے ”ان يقال“ قول کے معنی میں ہو گیا اور یہاں مصدر ظرف واقع ہو رہا ہے؛ لہذا یہ وقت کے معنی پر مشتمل ہو گا اور استثنا یہاں مفرغ ہے یعنی مستثنیٰ منہ مذکور نہیں ہے تو اصل عبارت یوں ہو جائے گی ”يَخْرُجُ مِنْهُ مَا ثَبَتَ بِالْقِيَاسِ فِي جَمِيعِ الْأَوْقَاتِ إِلَّا وَقْتُ قَوْلِهِ يُذْرَكُ بِالْقِيَاسِ“ یعنی

حکم کی تعریف سے قیاس کے ذریعے ثابت ہونے والے احکام تمام اوقات میں خارج ہوں گے مگر جس وقت یہ کہا جائے کہ قیاس سے حکم کا اور اک ہوتا ہے، قیاس سے حکم ثابت نہیں ہوتا۔

وایضا یخرج نحو امنوا: یہاں سے چوتھے اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔
اعتراض (۴): اشاعرہ کی تعریف جامع نہیں؛ کیوں کہ اس سے ”امینوا“ اور ”فاغنیروا“ جیسے خطاب نکل جا رہے ہیں جن سے وجوب تصدیق اور وجوب قیاس کا حکم معلوم ہو رہا ہے، وہ اس طرح کہ حکم کی تعریف میں افعال کی قید ہے اور افعال سے مراد افعال جوارح ہوتے ہیں، جب کہ وجوب تصدیق اور وجوب قیاس، افعال جوارح سے نہیں ہیں۔

ویقع التکرار: یہاں سے پانچویں اعتراض کو نقل کر رہے ہیں۔
اعتراض (۵): حکم سے مراد آپ نے ”خطاب اللہ تعالیٰ الخ“ لیا ہے اور افعال سے مراد افعال جوارح ہیں، تو اب فقہ کی تعریف یہ ہوگی ”العلم بخطابات اللہ تعالیٰ المتعلقة بافعال المکلفین الشرعیة العملية“ ظاہر ہے کہ اس صورت میں عملیہ کی قید مکرر ہوگی؛ کیوں کہ عمل کی قید ”افعال المکلفین“ کی صورت میں موجود ہے
الا ان یقال نعنی بالافعال: یہاں سے چوتھے اور پانچویں اعتراض کا مشترکہ جواب دیا ہے۔

جواب: حکم کی تعریف میں جو افعال کا لفظ مذکور ہے وہ عام ہے، فعل جوارح کو بھی شامل ہے اور فعل قلب کو بھی اور عملیہ سے مراد صرف وہ افعال ہیں جن کا تعلق جوارح کے ساتھ ہے؛ لہذا عملیہ کی قید مکرر نہیں ہوئی۔ اسی طرح وجوب تصدیق اور وجوب قیاس کا حکم بھی خارج نہ ہوگا؛ کیوں کہ افعال، فعل قلب اور فعل جوارح دونوں کو شامل ہیں اور تصدیق و قیاس کے وجوب کا تعلق دل سے ہے؛ لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع ہے۔

(وَالشَّرْعِيَّةُ مَا لَا يُذْرَكُ لَوْلَا خِطَابُ الشَّارِعِ) سَوَاءٌ كَانَ الْخِطَابُ وَارِدًا فِي عَيْنِ هَذَا الْحُكْمِ أَوْ وَارِدًا فِي صُورَةٍ يَحْتَاجُ إِلَيْهَا هَذَا

الْحُكْمُ كَالْمَسَائِلِ الْقِيَاسِيَّةِ فَتَكُونُ أَحْكَامُهَا شَرْعِيَّةً إِذْ لَوْلَا خِطَابُ الشَّارِعِ فِي الْمَقْيَسِ عَلَيْهِ لَا يُدْرِكُ الْحُكْمُ فِي الْمَقْيَسِ (فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ الْفِقْهِ حُسْنُ كُلِّ فِعْلٍ وَقُبْحُهُ عِنْدَ نَفَاةِ كَوْنِهِمَا عَقْلِيَّيْنِ) اِعْلَمُ أَنَّ عِنْدَنَا وَعِنْدَ جُمْهُورِ الْمُعْتَزِلَةِ حُسْنُ بَعْضِ الْأَفْعَالِ وَقُبْحُهَا يُدْرِكُ كَانَ عَقْلًا وَبَعْضُهَا لَا بَلْ يَتَوَقَّفُ عَلَى خِطَابِ الشَّارِعِ فَأَلَاوُلْ لَا يَكُونُ مِنَ الْفِقْهِ ، بَلْ هُوَ عِلْمُ الْأَخْلَاقِ وَالثَّانِي هُوَ الْفِقْهُ وَحَدُّ الْفِقْهِ يَكُونُ صَحِيحًا جَامِعًا مَانِعًا عَلَى هَذَا الْمَذْهَبِ . وَأَمَّا عِنْدَ الْأَشْعَرِيِّ وَاتِّبَاعِهِ فَحُسْنُ كُلِّ فِعْلٍ وَقُبْحُهُ شَرْعِيٌّ فَيَكُونَانِ مِنَ الْفِقْهِ مَعَ أَنَّ حُسْنَ التَّوَاضُّعِ وَالْجُودِ وَنَحْوَهُمَا وَقُبْحُ اضْدَادِهِمَا لَا يُعَدَّانِ مِنَ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ عِنْدَ أَحَدٍ فَيَدْخُلُ فِي حَدِّ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ مَا لَيْسَ مِنْهُ فَلَا يَكُونُ هَذَا تَعْرِيفًا صَحِيحًا لِلْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ عَلَى مَذْهَبِ الْأَشْعَرِيَّةِ .

ترجمہ : (حکم شرعی وہ ہے کہ اگر شارع کا خطاب نہ ہو تو اس کا ادراک نہ ہو سکے) خواہ خطاب اس حکم کے عین میں وارد ہو یا ایسی صورت میں وارد ہو جس کی طرف یہ حکم محتاج ہے جیسے : قیاسی مسائل تو ان کے احکام شرعی ہوں گے ؛ اس لیے کہ اگر مقیاس علیہ میں شارع کا خطاب نہ ہو تو مقیاس میں حکم کا ادراک نہیں ہو سکتا (توفیق کی تعریف میں ہر چیز کا حسن و قبح داخل ہو جائے گا ، ان لوگوں کے نزدیک جو حسن و قبح کے عقلی ہونے کی نفی کرتے ہیں) تم جان لو کہ ہمارے اور جمہور معتزلہ کے نزدیک بعض افعال کے حسن و قبح کا ادراک عقل سے ہو سکتا ہے اور بعض کا نہیں ؛ بلکہ ﴿ ان کا حسن و قبح ﴾ شارع کے خطاب پر موقوف ہوگا ، تو پہلا فقہ سے نہیں ، بلکہ وہ علم الاخلاق ہے اور دوسرا فقہ ہے اور فقہ کی تعریف اس مذہب پر صحیح ، جامع اور مانع ہوگی ، لیکن امام ابو الحسن اشعری اور ان کے متبعین کے نزدیک ہر فعل کا حسن و قبح شرعی ہے ، تو یہ دونوں ﴿ حسن و قبح ﴾ فقہ سے ہوں گے ، باوجودیکہ تواضع اور جود وغیرہ کا حسن اور ان کی اضداد کا قبح کسی کے نزدیک فقہ اصطلاحی سے شمار نہیں کیا جاتا ، توفیق اصطلاحی کی تعریف میں وہ بھی داخل ہو جائے گا جو اس سے نہیں ؛ لہذا اشاعرہ کے مذہب پر یہ فقہ اصطلاحی کی صحیح تعریف نہیں ہوگی ۔

تشریح : حکم کی تفصیلی بحث سے فارغ ہونے کے بعد اب شرعیہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ شرعیہ، ان احکام کو کہتے ہیں جو شریعت پر موقوف ہوں کہ اگر شارع کی جانب سے خطاب نہ ہو تو حکم کا ادراک بھی نہ ہو سکے۔

سواء کان حکم : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال : اگر حکم شرعی کی تعریف یہی ہے تو پھر حکم شرعی کی تعریف جامع نہیں رہی؛ کیوں کہ احکام قیاسیہ خارج ہو گئے کہ ان میں خطاب وارد نہیں ہوتا۔

جواب : حکم شرعی میں شارع کا خطاب عام ہے، بعینہ حکم میں یہ خطاب وارد ہو جیسے: اقيموا الصلوة، یا خطاب کا ورود ایسی صورت میں ہو جس کی طرف حکم محتاج ہے، ہم مانتے ہیں کہ احکام قیاسیہ میں خطاب وارد نہیں ہوتا، مگر مقیس علیہ میں خطاب بہر حال وارد ہوتا ہے۔

فید خل فی حد الفقہ : یہاں سے ماتن نے اشاعرہ پر ایک اعتراض کیا ہے، مگر اعتراض سمجھنے سے پہلے بطور تمہید یہ ذہن نشیں کر لیں کہ اشیا کا حسن و قبح عقلی ہے یا شرعی؟ تو اس سلسلے میں اختلاف ہے، احناف اور معتزلہ کے نزدیک بعض اشیا کا حسن و قبح عقلی ہے اور بعض کا شرعی، جب کہ اشاعرہ کے نزدیک تمام اشیا کا حسن و قبح شرعی ہے، اب اعتراض کی تقریر سنئے:

اعتراض : اشاعرہ سے منقول فقہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہیں؛ کیوں کہ فقہ کی تعریف اخلاق باطنہ مثلاً سخاوت اور بخل وغیرہ پر صادق آرہی ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک ہر چیز کا حسن و قبح شرعی ہے لہذا اخلاق باطنہ کا حسن و قبح بھی شرعی ہوگا، تو یہ بھی احکام شرعیہ میں داخل ہوں گے اور جب احکام شرعیہ میں داخل ہوں گے تو فقہ کی تعریف میں داخل ہو جائیں گے حالاں کہ یہ علم فقہ سے نہیں ہیں البتہ ہمارے نزدیک یہ تعریف درست ہے؛ کیوں کہ ہمارے نزدیک بعض اشیا کا حسن و قبح عقلی ہے تو شرعیہ کی قید سے وہ چیزیں نکل جائیں گی جن کا حسن و قبح عقلی ہے: جیسے سخاوت کا حسن اور بخل کا قبح کہ ان کا تعلق علم اخلاق اور علم تصوف سے ہے۔

(وَلَا يُزَادُ عَلَيْهِ) اُنْی عَلٰی حَدِّ الْفِقْهِ الْمُصْطَلَحِ (اَلَّتِی لَا یُعْلَمُ کَوْنُهَا مِنْ الدِّینِ ضَرُورَةً لِإِخْرَاجِ مِثْلِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ فَإِنَّهُمَا مِنْهُ وَلَیْسَ الْمُرَادُ بِالْأَحْكَامِ بَعْضُهَا وَإِنْ قُلْ) اِعْلَمُ اَنَّ هَذَا الْقَیْدَ ذِکْرٌ فِی الْمَحْضُولِ لِیُخْرِجَ مِثْلَ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ وَأَمْثَالَهُمَا اِذْ لَوْ لَمْ یُخْرِجْ لَكَانَ الشَّخْصُ الْعَالِمُ بِوُجُوبِهِمَا فَفِیْهَا وَلَیْسَ کَذَلِکَ فَاَقُولُ هَذَا الْقَیْدَ ضَائِعٌ ؛ لِأَنَّا لَا نُسَلِّمُ اَنَّهُ لَوْ لَمْ یُخْرِجْ لَكَانَ الشَّخْصُ الْعَالِمُ بِوُجُوبِهِمَا فَفِیْهَا ؛ لِأَنَّ الْمُرَادَ بِالْأَحْكَامِ لَیْسَ بَعْضُهَا وَإِنْ قُلْ فَإِنَّ الشَّخْصَ الْعَالِمَ بِمِائَةِ مَسْأَلَةٍ مِنْ أَدِلَّتِهَا سَوَاءٌ یُعْلَمُ کَوْنُهَا مِنْ الدِّینِ ضَرُورَةً أَوْ لَا یُعْلَمُ کَالْمَسَائِلِ الْغَرِیْبَةِ الَّتِی فِی کِتَابِ الرَّهْنِ وَنَحْوِهِ لَا یُسَمَّى فَفِیْهَا فَالْعِلْمُ بِوُجُوبِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ مِنَ الْفِقْهِ مَعَ اَنَّ الْعَالِمَ بِذَلِکَ وَحْدَهُ لَا یُسَمَّى فَفِیْهَا کَالْعِلْمِ بِمِائَةِ مَسْأَلَةٍ غَرِیْبَةٍ فَإِنَّهُ مِنَ الْفِقْهِ لَکِنَّ الْعَالِمَ بِهَا وَحْدَهَا لَیْسَ بِفَقِیْهِ فَلَا مَعْنٰی لِإِخْرَاجِهِمَا مِنْهُ بِذَلِکَ الْعُذْرُ الْفَاسِدُ .

ترجمہ : (اور اس پر اضافہ نہیں کیا جائے گا) یعنی فقہ اصطلاحی کی تعریف پر (اس کا جس کا دین سے ضروری ہونا معلوم نہ ہو ، نماز اور روزہ جیسی چیزوں کو نکالنے کے لیے ؛ کیوں کہ یہ دونوں فقہ سے ہیں اور احکام سے مراد بعض احکام نہیں ہیں ، اگرچہ قلیل ہوں) تم جان لو کہ یہ قید ”محصول“ میں مذکور ہے ؛ تاکہ نماز اور روزہ جیسی چیزوں کو خارج کر دے ؛ اس لیے کہ اگر خارج نہ کرے تو وہ شخص فقیہ ہو جائے گا جو ان کے واجب ہونے کا علم رکھتا ہے ، حالاں کہ معاملہ ایسا نہیں ہے میں کہتا ہوں یہ قید ضائع ہے ؛ اس لیے کہ ہمیں تسلیم نہیں کہ اگر یہ چیزیں خارج نہ ہوں تو وہ شخص جو ان کے وجوب کا علم رکھتا ہے ، فقیہ ہو جائے گا ؛ اس لیے کہ احکام سے مراد بعض نہیں ہیں ، اگرچہ کم ہوں ؛ کیوں کہ سو مسائل کو دلائل سے جاننے والا شخص ، خواہ ان کا ضروریات دین سے ہونا معلوم ہو یا معلوم نہ ہو جیسے : کتاب الرهن وغیرہ کے عجیب و غریب مسائل ، اس کا نام فقیہ نہیں رکھا جائے گا ، جیسے : سونا مانوس مسائل کا علم ؛ اس لیے کہ یہ فقہ سے ہے ، مگر صرف ان کا جاننے والا فقیہ نہیں ہے ، تو اس عذر فاسد کی وجہ سے ان دونوں کو فقہ سے نکالنے کا کوئی مطلب نہیں ۔

تشریح : اس عبارت سے مصنف علیہ الرحمہ امام رازی پر ایک اعتراض کر رہے ہیں، جس کی تفسیر یہ ہے کہ امام رازی نے فقہ کی تعریف میں ”الشی لا یعلم کو نہا من الدین ضرورۃ“ کا اضافہ کیا ہے یعنی فقہ ان احکام شرعیہ کے جاننے کا نام ہے جن کا دین سے ہونا بدیہی نہ ہو، چنانچہ وہ شخص جسے نماز اور روزہ جیسی چیزوں کے وجوب کا علم ہے اُسے فقہ نہیں کہا جائے گا۔ امام رازی نے اس قید کا اضافہ اس لیے کیا ہے؛ تاکہ مسائل بدیہیہ فقہ میں داخل نہ ہوں، ورنہ ہر شخص فقہ ہو جائے گا؛ کیوں کہ ضروریات دین کا علم تقریباً ہر مسلمان کو ہوتا ہے، اسی خرابی سے بچنے کے لیے امام رازی نے مذکورہ بالا قید کا اضافہ کیا ہے، مگر مصنف اس سے متفق نہیں ہیں۔ آپ فرماتے ہیں کہ اس قید کے اضافے کی کوئی ضرورت نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ مسائل جن کا تعلق ضروریات دین سے ہے وہ بھی فقہ کی تعریف میں داخل ہیں اور یہ اندیشہ غلط ہے کہ اگر ان مسائل کو فقہ میں داخل کیا گیا تو ان کا جاننے والا فقہ ہو جائے گا؛ کیوں کہ فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد بعض اور قلیل احکام نہیں ہیں؛ لہذا چند مسائل بدیہیہ کے وجوب کا عالم فقہ نہیں ہوگا، بلکہ اگر کوئی شخص کتاب الرحمن کے سینکڑوں نامانوس مسائل کو جانتا ہو جب بھی اُسے فقہ نہیں کہا جاسکتا حاصل یہ ہوا کہ امام رازی کا اندیشہ غلط ہے، اور مذکورہ بالا قید کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ثُمَّ اعْلَمَ أَنَّهُ لَا يُرَادُ بِالْأَحْكَامِ الْكُلُّ ؛ لِأَنَّ الْحَوَادِثَ لَا تَكَادُ تَتَنَاهَى ، وَلَا ضَابِطٌ يَجْمَعُ أَحْكَامَهَا ، وَلَا يُرَادُ كُلُّ وَاحِدٍ لِثُبُوتِ لَا أُذْرِي ، وَلَا بَعْضٌ لَهُ نِسْبَةٌ مُعَيَّنَةٌ بِالْكَُلِّ كَالنَّصْفِ أَوْ الْأَكْثَرِ لِلْجَهْلِ بِهِ ، وَلَا التَّهَيُّؤُ لِلْكَُلِّ إِذِ التَّهَيُّؤُ الْبَعِيدُ قَدْ يُوجَدُ لِغَيْرِ الْفَقِيهِ وَالْقَرِيبُ مَجْهُولٌ غَيْرُ مُنْضَبِطٍ ، وَلَا يُرَادُ أَنَّهُ يَكُونُ بِحَيْثُ يَعْلَمُ بِالْاجْتِهَادِ حُكْمُ كُلِّ وَاحِدٍ ؛ لِأَنَّ الْعُلَمَاءَ الْمُجْتَهِدِينَ لَمْ يَتَيَسَّرْ لَهُمْ عِلْمُ بَعْضِ الْأَحْكَامِ مُدَّةَ حَيَاتِهِمْ كَأَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَمْ يَذَرِ الدَّهْرَ وَلِلْخَطَا فِي الْاجْتِهَادِ وَلِأَنَّ حُكْمَ بَعْضِ الْحَوَادِثِ رُبَّمَا يَكُونُ مِمَّا لَيْسَ لِلْاجْتِهَادِ فِيهِ مَسَاحٌ وَأَيْضًا لَا يَلِيْقُ فِي الْحُدُودِ أَنْ يُذْكَرَ الْعِلْمُ وَيُرَادَ بِهِ تَهَيُّؤٌ مُخْصُوصٌ إِذْ لَا دَلَالَةَ لِلْفِظِ

علیہ اُضلاً۔

ترجمہ : پھر تم جان لو کہ احکام سے مراد کل نہیں ہیں؛ اس لیے کہ حوادث و واقعات کی کوئی انتہا نہیں اور نہ ان کے احکام کو جمع کرنے والا کوئی ضابطہ ہے۔ ہر ایک حکم بھی مراد نہیں لیا جاسکتا؛ کیوں کہ ”لا ادری“ کا ثبوت ہے اور نہ بعض احکام مراد لیے جاسکتے ہیں جن کے لیے کل کے ساتھ معین نسبت ہو جیسے: نصف یا اکثر؛ کیوں کہ یہ مجہول ہیں اور نہ کل کی استعداد مراد لے سکتے ہیں؛ اس لیے کہ استعداد بعید کا تحقق کبھی غیر فقیہ کے لیے بھی ہوتا ہے اور استعداد قریب مجہول ہے، منضبط نہیں اور یہ بھی مراد نہیں لیا جاسکتا کہ وہ شخص اس طور پر ہو کہ اجتہاد کے ذریعے ہر ایک کا حکم معلوم کر سکے؛ اس لیے کہ علمائے مجتہدین کو بعض احکام کا علم تاحین حیات نہ ہو سکا جیسے: امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کو زمانے کا علم نہیں ہوا اور اس لیے بھی کہ اجتہاد میں خطا واقع ہوتی ہے اور اس لیے بھی کہ بعض حوادث کا حکم کبھی ان چیزوں سے ہوتا ہے جن میں اجتہاد کی کوئی گنجائش نہیں، نیز مناسب نہیں ہے کہ تعریفات میں علم ذکر کیا جائے اور اس سے مخصوص استعداد مراد لی جائے؛ کیوں کہ اس پر لفظ علم کی بالکل دلالت نہیں ہو رہی ہے۔

تشریح : اس عبارت میں فقہ کی تعریف ”العلم بالاحکام الشرعیۃ العملیۃ من ادلتھا التفصیلیۃ“ پر مصنف نے اعتراض کیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ فقہ کی تعریف میں احکام سے مراد کیا ہے؟ اگر احکام سے مراد مجموعہ احکام ہے، تو لازم آئے گا کہ کوئی فقیہ نہ ہو؛ کیوں کہ احکام کی کوئی انتہا نہیں اور نہ ایسا کوئی ضابطہ ہے جو مجموعہ احکام کو جامع ہو اور اگر مراد کل افراد ہو یعنی ہر ہر مسئلے کو جاننا تو یہ بھی درست نہیں؛ کیوں کہ بڑے بڑے فقہاء سے بعض مسائل کے بارے میں عدم علم منقول ہے اور اگر مراد بعض احکام ہیں تو ہم پوچھتے ہیں کہ بعض متعین ہوں گے یا غیر متعین، اگر متعین ہوں گے مثلاً نصف، ثلث وغیرہ، تو یہ بعض مجہول ہیں؛ کیوں کہ کل مجہول ہے اور اگر بعض غیر متعین احکام مراد ہوں تو ہر آدمی فقیہ ہو جائے گا؛ کیوں کہ کچھ نہ کچھ مسائل کا علم تقریباً سبھی لوگوں کو ہوتا ہے، اور اگر تمام احکام کی استعداد مراد ہے تو ہم پوچھتے ہیں کہ استعداد قریب مراد

ہے یا بعید، پہلی صورت میں یہ استعداد مجہول ہے اور دوسری صورت میں یہ استعداد ہر ایک کو حاصل ہے۔

ولایراد: اس عبارت سے مصنف نے علامہ ابن حاسب کا رد کیا ہے، ابن حاسب کا کہنا ہے کہ یہاں استعداد سے مراد استعداد قریب ہے اور رہی بات مجہول ہونے کی تو ہم کہتے ہیں کہ مآخذ و اسباب اور شرائط کے پائے جانے کے وقت اتنی استعداد حاصل ہو جائے کہ ہر مسئلے کا جواب دے سکے، ظاہر ہے کہ یہ مقدار معلوم ہے، مجہول نہیں ہے۔ مصنف نے اس جواب کو چار وجوہ سے رد کیا ہے:

(۱) اگر استعداد قریب سے مراد یہ ہے کہ شرائط کی موجودگی میں اتنی استعداد ہو کہ ہر سوال کا جواب دے سکے، تو یہ درست نہیں؛ کیوں کہ بعض مجتہدین پوری زندگی کچھ مسائل کا جواب نہ دے سکے، حالاں کہ ان کی فقاہت مسلم ہے۔

(۲) سمجھی مجتہد سے غلطی کا وقوع ہوتا ہے، ظاہر ہے کہ غلطی کا واقع ہونا، استعداد نہ ہونے کی دلیل ہے، اور جب استعداد نہیں تو فقیہ بھی نہیں، جب کہ مجتہد کا فقیہ ہونا بالکل ظاہر ہے۔

(۳) بعض مسائل میں اجتہاد کی گنجائش ہی نہیں ہوتی اور جب اجتہاد کی گنجائش نہیں تو مجتہد جواب بھی نہ دے سکے گا اور جب جواب نہ دے سکے گا تو لازم آئے گا کہ فقیہ نہ ہو۔

(۴) لفظ علم سے استعداد مراد لینا کسی طرح درست نہیں ہے؛ کیوں کہ دونوں کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔

وَإِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ الْفَقْهُ عِلْمًا بِجُمْلَةٍ مُتَّاهِيَةٍ
مَضْبُوطَةٍ فَلِهَذَا قَالَ: (بَلْ هُوَ الْعِلْمُ بِكُلِّ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ الْعَمَلِيَّةِ الَّتِي قَدْ
ظَهَرَ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهَا وَالَّتِي انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهَا مِنْ أُدْلِيَّتِهَا مَعَ مَلَكَه
الِاسْتِنْبَاطِ الصَّحِيحِ مِنْهَا) فَالْمُعْتَبَرُ أَنْ يُعْلَمَ فِي أَيِّ وَقْتٍ كَانَ جَمِيعُ مَا قَدْ
ظَهَرَ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهِ فِي ذَلِكَ الْوَقْتِ فَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمْ
كَانُوا فَقَهَاءَ فِي وَقْتِ نَزَلِ بَعْضِ الْأَحْكَامِ بَعْدَهُ، ثُمَّ مَا لَمْ يَظْهَرْ نَزُولُ الْوَحْيِ
بِهِ قَدْ لَا يَعْلَمُهُ الْفَقِيهُ وَالصَّحَابَةُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ لِعَرَبِيَّتِهِمْ كَانُوا عَالِمِينَ بِمَا

ذِكْرَ وَلَمْ يُطْلَقِ اسْمُ الْفَقِيهِ إِلَّا عَلَى الْمُسْتَبْطِنِ مِنْهُمْ وَعِلْمُ الْمَسَائِلِ الْجَمَاعِيَّةِ يُشْتَرَطُ إِلَّا فِي زَمَنِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لِعَدَمِ الْجَمَاعِ فِي زَمَنِهِ لَا الْمَسَائِلُ الْقِيَاسِيَّةُ لِلدَّوْرِ ، بَلْ شُرْطُ مَلَكَهٖ الْإِسْتِبْطَاطُ الصَّحِيحُ وَهُوَ أَنْ يَكُونَ مَقْرُونًا بِشَرَائِطِهِ.

ترجمہ : اور جب تم نے اسے جان لیا تو ضروری ہے کہ فقہ تمام متناہی اور منضبط احکام کا جاننا ہو، اسی لیے مصنف نے فرمایا (بلکہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ کو دلائل سے جاننا ہے، جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہے اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہے، استنباط صحیح کے ملکہ کے ساتھ) تو کسی وقت میں بھی ان تمام احکام کا جاننا معتبر ہے، جن کا ظہور اس وقت تک نزول وحی سے ہو چکا ہے؛ تو صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اس وقت بھی فقیہ تھے، جس کے بعد بعض احکام کا نزول ہوا۔ پھر جس کے بارے میں نزول وحی کا ظہور نہیں ہوا، فقیہ اسے نہیں جانتا۔ اور صحابہ کرام عربی ہونے کی وجہ سے مذکورہ چیزوں کو جاننے والے تھے، مگر فقیہ کے نام کا اطلاق انہیں صحابہ پر کیا گیا جو استنباط کرتے تھے اور مسائل اجماعیہ کے جاننے کی شرط نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہیں ہے؛ کیوں کہ آپ کے زمانے میں اجماع کا وجود نہ تھا، مسائل قیاسیہ کا جاننا شرط نہیں ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں دور لازم آئے گا؛ بلکہ استنباط صحیح کے ملکہ کی شرط ہے اور استنباط صحیح یہ ہے کہ اپنے شرائط سے ملا ہوا ہو۔

تشریح : ماقبل میں فقہ کی دو تعریفیں نقل کی گئی تھیں جن میں سے پہلی تعریف، فقہ اصطلاحی کے ساتھ علم کلام اور علم تصوف کو بھی شامل تھی اور دوسری تعریف اعتراضات سے خالی نہیں تھی؛ اس لیے مصنف نے چاہا کہ کوئی ایسی تعریف کی جائے جو جامع اور مانع ہونے کے ساتھ ہر طرح کے اعتراضات سے خالی ہو اور صرف فقہ اصطلاحی پر صادق آئے۔ فقہ و کلام و تصوف تینوں علوم کو شامل نہ ہو، چنانچہ فرمایا: فقہ ان تمام احکام شرعیہ عملیہ کو جاننے کا نام ہے جن کا ظہور نزول وحی سے ہو چکا ہو اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، ساتھ ہی استنباط صحیح کا ملکہ ہونا بھی ضروری ہے۔

حاصل یہ ہوا کہ فقہ ان تمام احکام شرعیہ کو جاننا ہے جو قرآن و حدیث اور اجماع

سے ثابت ہیں، ظاہر ہے کہ اس قدر احکام محصور، متعین اور منضبط ہیں، اور احکام سے مراد یہاں وہی احکام ہیں جو مجتہد کے زمانے تک نازل ہو چکے ہیں، چنانچہ صحابہ کرام بعد والے مسائل کو نہیں جانتے تھے، پھر بھی وہ فقیہ تھے، اور ظہور کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر احکام کا نزول ہوا ہو لیکن مجتہد کو معلوم نہ ہو تو ان کا جاننا بھی ضروری نہیں ہوگا اور اجماعی مسائل کے جاننے کی قید ان لوگوں کے لیے ہے جو زمانہ رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد آئے؛ کیوں کہ سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں نہ تو اجماع کا وجود تھا اور نہ ہی اس کی کوئی ضرورت تھی اور استنباط صحیح کا ملکہ ہونا اس لیے ضروری ہے کہ صحابہ کرام کا تعلق سرزمین عرب سے تھا، عربی زبان پر انہیں کامل دستگاہ حاصل تھی، پھر بھی تمام صحابہ کو فقیہ نہیں کہا گیا، بلکہ انہیں صحابہ کو فقیہ کہا گیا ہے جنہیں مذکورہ شرائط کے ساتھ استنباط صحیح کا ملکہ بھی حاصل تھا۔ ہاں فقیہ ہونے کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں؛ کیوں کہ ایسی صورت میں دور لازم آئے گا، وہ اس طرح کہ مسائل قیاسیہ اجتہاد کے ذریعے مستنبط ہوتے ہیں، تو جب تک کسی کے اندر اجتہاد کی صلاحیت نہیں ہوگی، قیاسی مسائل کے استنباط پر قادر بھی نہیں ہوگا اب اگر فقیہ ہونے کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری ہو تو فقیہ کی فقہات مسائل قیاسیہ کے جاننے پر موقوف ہوگی اور مسائل قیاسیہ کا علم فقیہ ہونے پر موقوف ہے، تو لازم آئے گا کہ شی خود اپنے اوپر موقوف ہو، یہی دور ہے اور دور باطل ہے اور جو مستلزم باطل ہو وہ خود باطل ہوتا ہے؛ لہذا ثابت ہو گیا کہ فقیہ ہونے کے لیے مسائل قیاسیہ کا جاننا ضروری نہیں۔

مع ملکہ الاستنباط الصحیح منها: اس عبارت میں ”الاستنباط“ پر الف لام مضاف الیہ کے عوض میں ہے اور مضاف الیہ میں دو احتمال ہیں: (۱) فروع قیاسیہ ہوں، اس صورت میں منها کی ضمیر احکام کی طرف لوٹے گی اور مطلب یہ ہوگا کہ منصوص اور اجماعی مسائل کے علم کے ساتھ احکام سے فروع قیاسیہ کے استنباط کا ملکہ ہونا بھی فقیہ کے لیے ضروری ہے (۲) مضاف الیہ لفظ احکام ہو، اس صورت میں منها کی ضمیر ادلہ کی طرف لوٹے گی اور مطلب یہ ہوگا کہ منصوص اور اجماعی مسائل کے علم کے ساتھ

احکام کو دلائل سے مستنبط کرنے کا ملکہ ہونا بھی فقیہ کے لیے ضروری ہے۔

وَمَا قِيلَ إِنَّ الْفِقْهَ ظَنِّي فَلِمَ أُطْلِقَ الْعِلْمُ عَلَيْهِ فَجَوَابُهُ أَوَّلًا أَنَّهُ مَقْطُوعٌ بِهِ فَإِنَّ الْجُمْلَةَ الَّتِي ذَكَرْنَا أَنَّهَا فِقْهٌ وَهِيَ مَا قَدْ ظَهَرَ نَزُولُ الْوَحْيِ بِهِ وَمَا انْعَقَدَ الْإِجْمَاعُ عَلَيْهِ قَطْعِيَّةً. وَثَانِيًا: أَنَّ الْعِلْمَ يُطْلَقُ عَلَى الظَّنِّيَّاتِ كَمَا يُطْلَقُ عَلَى الْقَطْعِيَّاتِ كَالطَّبِّ وَنَحْوِهِ، وَثَالِثًا أَنَّ الشَّارِعَ لَمَّا اعْتَبَرَ غَلْبَةَ الظَّنِّ فِي الْأَحْكَامِ صَارَ كَأَنَّهُ قَالَ كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ بِالْحُكْمِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ مَقْطُوعًا بِهِ فَكُلَّمَا وَجَدَ غَلْبَةَ ظَنِّ الْمُجْتَهِدِ يَكُونُ ثُبُوتُ الْحُكْمِ مَقْطُوعًا بِهِ فَهَذَا الْجَوَابُ عَلَى مَذْهَبٍ مَنْ يَقُولُ إِنَّ كُلَّ مُجْتَهِدٍ مُصِيبٌ يَكُونُ صَحِيحًا، وَأَمَّا عِنْدَ مَنْ لَا يَقُولُ بِهِ فَيُرَادُ بِقَوْلِهِ كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْعَمَلُ أَوْ يَثْبُتُ الْحُكْمُ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَإِنْ لَمْ يَثْبُتْ فِي عِلْمِ اللَّهِ تَعَالَى.

ترجمہ : اور جو یہ کہا گیا ہے کہ فقہ ظنی ہے پھر اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا؟ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اولاً تو فقہ یقینی ہے؛ اس لیے کہ تمام وہ احکام جن کے بارے میں ہم نے بیان کیا کہ وہ فقہ ہیں یعنی وہ احکام جن پر نزول وحی کا ظہور ہو چکا ہو اور جن پر اجماع منعقد ہو چکا ہو، قطعی ہیں۔ ثانیاً: علم کا اطلاق جس طرح قطعیات پر ہوتا ہے، ظنیات پر بھی ہوتا ہے جیسے: طب وغیرہ۔ ثالثاً: جب شارع نے احکام میں غلبہ ظن کا اعتبار کیا ہے تو وہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کہ شارع نے کہا ہو کہ جب جب مجتہد کو کسی حکم پر ظن غالب حاصل ہو جائے تو حکم قطعی طور پر ثابت ہو جائے گا؛ لہذا جب جب مجتہد کا غلبہ ظن پایا جائے گا، تب تب حکم کا ثبوت وہاں قطعی ہوگا اور ظن اس کے راستہ میں ہوگا۔ یہ جواب ان لوگوں کے مذہب پر ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ ہر مجتہد مصیب ہوتا ہے، لیکن جو لوگ اس کے قائل نہیں ہیں، ان کے نزدیک ”كُلَّمَا غَلَبَ ظَنُّ الْمُجْتَهِدِ يَثْبُتُ الْحُكْمُ“ سے مراد یہ لیا جائے گا کہ اس پر عمل واجب ہے یا دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے حکم ثابت ہے، اگرچہ اللہ تعالیٰ کے علم میں ثابت نہ ہو۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف نے ایک اعتراض نقل کیا ہے، پھر اس کے تین

جوابات دیے ہیں۔

اعتراض : فقہ ظنی ہے؛ اور ظلیات پر علم کا اطلاق نہیں ہوتا، علم کا اطلاق صرف قطعیات پر ہوتا ہے۔

جواب (۱) : ہم نے فقہ کی جو تعریف کی ہے اس کے مطابق فقہ قطعی ہے ”ما قد ظہر نزول الوحی بہ“ بھی قطعی ہے اور ”ما انعقد علیہ الا جماع“ بھی قطعی ہے، اور قیاسی مسائل کی جہاں تک بات ہے تو ان کا جاننا فقیہ ہونے کے لیے شرط نہیں ہے؛ لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ فقہ ظنی ہے۔

جواب (۲) : ہم مانتے ہیں کہ فقہ ظنی ہے، پھر بھی اس پر علم کا اطلاق درست ہے جیسے کہ علم طب کہا جاتا ہے حالاں کہ یہ بھی ظنی ہے۔

جواب (۳) : فقہ کے سارے احکام قطعی ہیں، یہاں تک کہ قیاس سے بھی ثابت ہونے والے احکام قطعی ہیں؛ کیوں کہ جب مجتہد غور و فکر کے بعد ظن غالب سے کوئی حکم اخذ کرتا ہے تو شارع کے نزدیک مجتہد کا غلبہ ظن معتبر ہوتا ہے گویا شارع کی طرف سے یہ کہا گیا ”کلما غلب ظن المجتہد بالحکم یثبت الحکم مقطوعاً بہ“ اس سے معلوم ہوا کہ مجتہد کے ظن سے جس حکم کا ثبوت ہوتا ہے وہ عند الشارع قطعی ہو جاتا ہے، ظن صرف اس کے راستے اور مقدمات میں ہوتا ہے۔ یہ جواب ان لوگوں کے مطابق درست ہوگا جو مجتہد کو ہر حال میں مصیب (درستگی کو پہنچنے والا) مانتے ہیں، لیکن وہ لوگ جو اس بات کے قائل ہیں کہ مجتہد سے خطا کا وقوع ممکن ہے، ان کے مطابق یہ جواب درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جن احکام کے استنباط میں مجتہد سے غلطی ہوگی وہ احکام عند الشارع ثابت نہیں ہوں گے، تو اب ان کے نزدیک ”کلما غلب ظن المجتہد یثبت الحکم“ کا مطلب یہ ہوگا کہ مجتہد کے غلبہ ظن سے حاصل ہونے والے حکم پر عمل کرنا واجب ہے، یا مطلب یہ ہوگا کہ وہ حکم دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے ثابت ہے، اگرچہ علم الہی میں ثابت نہ ہو اور ظاہر ہے کہ جب اس حکم پر عمل کرنا واجب ہے یا وہ حکم نظر الی الدلیل ثابت

ہے تو وہ قطعی ہوگا اور جب اس کا قطعی ہونا ثابت ہو گیا تو یہ اعتراض ساقط ہو گیا کہ جب فقہ ظنی ہے تو اس پر علم کا اطلاق کیوں کیا گیا۔

فائدہ: معتزلہ، ابوبکر اصم اور بعض دیگر لوگوں کا خیال ہے کہ ہر مجتہد ”مصیب“ ہے جبکہ اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ مجتہد مصیب بھی ہوتا ہے اور ”خاطی“ بھی، آمدی نے ائمہ اربعہ کے علاوہ ابوالحسن اشعری، ابن فورک اور ابواسحاق اسفرائینی سے بھی یہی نقل کیا ہے، ابن مالک عبداللطیف اور ابن عینی زین الدین نے اس پر اجماع امت کا دعویٰ کیا ہے، احناف میں سے اکثر نے امام ابوحنیفہ کی یہی رائے نقل کی ہے، قاضی بیضاوی نے یہی رائے امام شافعی سے نقل کی ہے، احادیث رسول اور آثار صحابہ سے اسی کی تائید ہوتی ہے، چنانچہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ جب قاضی اجتہاد کرے تو صحیح نتیجے تک پہنچنے پر دو اور خطا کی صورت میں ایک اجر کا مستحق ہوگا۔

حضرت ابوبکر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ”کلالہ“ کے بارے میں اپنا فیصلہ صادر کرنے کے بعد فرمایا کہ یہ میری رائے ہے اگر درست ہو تو اللہ کی توفیق سے ہے اور اگر غلط ہو تو میری اور شیطان کی طرف سے ہے، خدا اور رسول اس سے بری ہیں، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کسی مسئلے پر اپنی رائے قلم بند کرانے کے بعد لکھاتے تھے، یہ نمر کی رائے ہے، اگر غلط ہو تو اس کا ذمہ دار عمر ہے اگر درست ہو تو خدا کی طرف سے ہے، حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے ایک بار کسی عورت کی تادیب کی، جس کی وجہ سے اس کا حمل ساقط ہو گیا، انہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ تعالیٰ عنہ اور عبدالرحمن بن عوف رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے مسئلہ دریافت کیا، ان دونوں حضرات نے کہا کہ میرے خیال میں آپ پر کچھ واجب نہیں، حضرت علی رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے اس رائے سے اختلاف کیا، اور ”دیت“ واجب قرار دی اور کہا کہ ان دونوں سے اجتہادی غلطی ہو گئی ہے۔ (الاحکام فی اصول الاحکام: ۲۵۰)

(وَأُصُولُ الْفِقْهِ الْكِتَابُ وَالسُّنَّةُ وَالْإِجْمَاعُ وَالْقِيَاسُ وَإِنْ كَانَ ذَا
فَرْعًا لِلثَّلَاثَةِ) لَمَّا ذَكَرَ أَنَّ أُصُولَ الْفِقْهِ مَا يَتَّبِعِي عَلَيْهِ الْفَقْهُ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَا

يَتَّبَعِي عَلَيْهِ الْفِقْهُ أَيْ شَيْءٌ هُوَ؟ فَقَالَ هُوَ هَذِهِ الْأَرْبَعَةُ؛ فَالثَّلَاثَةُ الْأَوَّلُ أَصُولٌ مُطْلَقَةٌ؛ لِأَنَّ كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهَا مُثَبَّتٌ لِلْحُكْمِ أَمَّا الْقِيَاسُ فَهُوَ أَصْلٌ مِنْ وَجْهِ؛ لِأَنَّهُ أَصْلٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْحُكْمِ وَفَرْعٌ مِنْ وَجْهِ؛ لِأَنَّهُ فَرْعٌ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الثَّلَاثَةِ الْأَوَّلِ (إِذِ الْعِلَّةُ فِيهِ مُسْتَنْبَطَةٌ مِنْ مَوَارِدِهَا) فَيَكُونُ الْحُكْمُ الثَّابِتُ بِالْقِيَاسِ ثَابِتًا بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ وَأَيْضًا هُوَ لَيْسَ بِمُثَبَّتٍ، بَلْ هُوَ مُظْهَرٌ.

ترجمہ: (اصول فقہ، کتاب وسنت، اجماع امت اور قیاس ہیں، اگرچہ قیاس تینوں کی فرع ہے) جب مصنف نے ذکر کیا کہ اصول فقہ وہ ہیں جن پر فقہ کی بنیاد ہے تو ارادہ کیا کہ بیان کریں اس کو جس پر فقہ کی بنیاد ہے کہ وہ کیا چیز ہے؟ چنانچہ فرمایا کہ وہ یہی چار ہیں، پہلے تین اصول مطلقہ ہیں؛ اس لیے کہ ان میں سے ہر ایک حکم کو ثابت کرنے والا ہے، لیکن قیاس تو وہ من وجہ اصل ہے؛ کیوں کہ وہ حکم کی طرف نسبت کرتے ہوئے اصل ہے اور من وجہ فرع ہے؛ اس لیے کہ وہ پہلے تین اصول کی طرف نسبت کرتے ہوئے فرع ہے (اس لیے کہ قیاس میں علت اصول ثلاثہ کے وارد ہونے کی جگہوں سے مستنبط ہوتی ہے) تو جو حکم قیاس سے ثابت ہوگا، ان دلائل سے بھی ثابت ہوگا، نیز قیاس حکم کو ثابت نہیں کرتا بلکہ حکم کو ظاہر کرتا ہے۔

تشریح: اصول فقہ کی حد اضافی سے فارغ ہونے کے بعد اب اس کے مصداق کو بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ اصول فقہ کا مصداق چار چیزیں ہیں: (۱) کتاب اللہ (۲) سنت رسول (۳) اجماع امت (۴) قیاس، مگر ان چاروں کے درمیان تھوڑا سا فرق ہے کہ پہلے تین اصول، اصل مطلق کا درجہ رکھتے ہیں اور قیاس اصل ناقص ہے، اگر حکم کی طرف دیکھیں کہ اس کا ظاہری سبب قیاس ہے تو یہ اصل ہے اور اگر اس کی علت کی طرف دیکھیں جو پہلے کے تین اصول سے مستنبط ہے تو یہ فرع ہے؛ کیوں کہ حکم درحقیقت انہیں اصول ثلاثہ کی طرف منسوب ہوتا ہے اور قیاس کا اثر صرف حکم کو ظاہر کرنے میں ثابت ہوتا ہے؛ لہذا قیاس من وجہ اصل اور من وجہ فرع ہے اور جب ایسا ہے تو اسے اصل مطلق نہیں بلکہ ناقص کہا جائے گا۔

اصول کے چار میں منحصر ہونے کی دلیل یہ ہے کہ دلیل شرعی وحی ہوگی یا غیر وحی، اگر وحی ہے تو دو حال سے خالی نہیں، وحی متلو ہوگی یا غیر متلو، پہلی تقدیر پر کتاب اللہ اور دوسری تقدیر پر سنت رسول ہے، اور دلیل شرعی اگر وحی کے علاوہ ہے تو دو حال سے خالی نہیں، ایک زمانے کے علما کا قول ہوگا یا نہیں، پہلی صورت میں اجماع ہے اور دوسری صورت میں قیاس ہے، ان چار کے علاوہ جن دلائل سے احکام معلوم ہوتے ہیں وہ انہیں چاروں کے تحت داخل ہیں۔

أَمَّا نَظِيرُ الْقِيَاسِ الْمُسْتَنْبَطِ مِنَ الْكِتَابِ فَكَقِيَاسِ حُرْمَةِ اللِّوَاظَةِ عَلَى حُرْمَةِ الْوُطْءِ فِي حَالَةِ الْحَيْضِ الثَّابِتَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى " قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ " وَالْعِلَّةُ هِيَ الْأَذَى وَأَمَّا الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ السُّنَّةِ فَكَقِيَاسِ حُرْمَةِ قَفِيزٍ مِنَ الْجِصِّ بِقَفِيزَيْنِ عَلَى حُرْمَةِ قَفِيزٍ مِنَ الْحِنْطَةِ بِقَفِيزَيْنِ الثَّابِتَةِ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ " الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَضْلُ رَبًّا " وَأَمَّا الْمُسْتَنْبَطُ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَأُورِدُوا لِنَظِيرِهِ قِيَاسَ الْوُطْءِ الْحَرَامِ عَلَى الْحَلَالِ فِي حُرْمَةِ الْمُصَاهَرَةِ كَقِيَاسِ حُرْمَةِ وَطْءِ أُمِّ الْمَرْئِيَّةِ عَلَى حُرْمَةِ وَطْءِ أُمِّ أُمَّتِهِ الَّتِي وَطَّئَهَا وَالْحُرْمَةُ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ ثَابِتَةٌ إِجْمَاعًا ، وَلَا نَصَّ فِيهِ ، بَلِ النَّصُّ وَرَدَ فِي أُمَّهَاتِ النِّسَاءِ مِنْ غَيْرِ اشْتِرَاطِ الْوُطْءِ .

ترجمہ : اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے مستنبط ہو، لواطت کی حرمت کو قیاس کرنا ہے، حالت حیض میں وطی کی حرمت پر، جو ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے قول " قُلْ هُوَ أَذَى فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ " سے اور علت وہ گندگی ہے۔ سنت سے مستنبط ہونے والے قیاس کی نظیر تو جیسے دو قفیز چونے کے بدلے ایک قفیز چونے کی حرمت کو قیاس کرنا، دو قفیز گیہوں کے بدلے ایک قفیز گیہوں کی حرمت پر، جو سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول " الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدَا بَيْدٍ وَالْفَضْلُ رَبًّا " سے ثابت ہے اور اجماع سے مستنبط ہونے والے قیاس کی نظیر تو اصولیین نے اس کے لیے حرمت مصاہرت میں وطی حلال پر وطی حرام کے قیاس کرنے کو پیش کیا ہے جیسے مرنیہ کی ماں سے وطی کی

حرمت کو قیاس کرنا موطوءہ باندی کی ماں سے وطی کرنے پر اور حرمت مقیس علیہ میں اجماع سے ثابت ہے، اس میں کوئی نص نہیں ہے بلکہ نص وارد ہے بیویوں کی ماؤں کی حرمت کے بارے میں بغیر وطی کی شرط کے۔

تشریح: چونکہ قیاس کا استنباط اصول ثلاثہ سے ہوتا ہے، اس لیے یہاں تینوں سے مستنبط ہونے والے قیاس کی نظیریں بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ اس قیاس کی نظیر جو کتاب اللہ سے ماخوذ ہے، یہ ہے کہ حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے، جیسا کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ“ یعنی اے محبوب! آپ سے لوگ حیض کے بارے میں سوال کرتے ہیں آپ بتا دیجیے کہ وہ گندگی ہے؛ لہذا تم حیض کے ایام میں عورتوں سے الگ رہو اور ان کے قریب نہ جاؤ جب تک کہ وہ پاک نہ ہو جائیں۔ اس آیت کریمہ سے معلوم ہوا کہ حالت حیض میں حرمت وطی کی علت ”اذی“ یعنی گندگی ہے اور یہ علت لواطت میں موجود ہے؛ کیوں کہ محل لواطت یعنی پاخانہ کا مقام نجاست غلیظہ کا محل ہے پس جب لواطت اور حالت حیض میں وطی و دونوں علت اذی میں شریک ہیں، تو حالت حیض میں وطی کی حرمت پر لواطت کی حرمت کو قیاس کیا گیا یعنی حالت حیض میں وطی کی حرمت نص کتاب سے ثابت ہے اور لواطت کی حرمت قیاس سے ثابت ہے۔ اور اس قیاس کی نظیر جو حدیث سے ماخوذ ہے، یہ ہے کہ حدیث سے چھ چیزوں کی بیع میں تفاضل کی حرمت ثابت ہے، وہ چھ چیزیں یہ ہیں: (۱) گندم (۲) جو (۳) کھجور (۴) نمک (۵) سونا (۶) چاندی اور احناف کے نزدیک حرمت کی علت قدر اور جنس ہے جو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد: ”الْحِنْطَةُ بِالْحِنْطَةِ وَالشَّعِيرُ بِالشَّعِيرِ وَالتَّمَرُ بِالتَّمَرِ وَالْمِلْحُ بِالْمِلْحِ وَالذَّهَبُ بِالذَّهَبِ وَالْفِضَّةُ بِالْفِضَّةِ مِثْلًا بِمِثْلِ يَدَا بِيَدٍ وَالْفَضْلُ رِبَاً“ سے مستفاد ہے اور یہ علت چونے میں بھی موجود ہے؛ لہذا قدر اور جنس یعنی علت ربا میں شرکت کی وجہ سے چونے کی بیع میں تفاضل کی حرمت کو مذکورہ چھ چیزوں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے، یعنی مذکورہ چھ چیزوں

میں تفاضل کی حرمت تو حدیث سے ثابت ہے اور چونے میں تفاضل کی حرمت قیاس سے ثابت ہے، اور اس قیاس کی نظیر جو اجماع سے ماخوذ ہے، یہ ہے کہ موطوءہ باندی کی ماں کا واطی پر حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور حرمت کی علت جزئیت اور بعضیت ہے یعنی واطی کے نتیجے میں جو بچہ پیدا ہوگا وہ دونوں کا جز ہوگا اور اس بچے کے واسطے سے واطی اور موطوءہ کے درمیان بھی جزئیت کا تحقق ہوگا اور اس جزئیت کی وجہ سے واطی کے اصول و فروع موطوءہ پر اور موطوءہ کے اصول و فروع واطی پر حرام ہو جائیں گے، اور یہ جزئیت کی علت مزنیہ کی ماں میں بھی پائی جاتی ہے؛ اس لیے مزنیہ کی ماں بھی موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کرتے ہوئے زانی پر حرام ہوگی، حاصل یہ کہ موطوءہ باندی کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے اور مزنیہ کی ماں کا حرام ہونا قیاس سے ثابت ہے۔

بل النص وارد: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بیوی کی ماں کا حرام ہونا نص قرآنی سے ثابت ہے خواہ بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا دخول نہ کیا ہو اور موطوءہ باندی کی ماں کا حرام ہونا اجماع سے ثابت ہے تو مزنیہ کی ماں کی حرمت کو موطوءہ باندی کی ماں کی حرمت پر قیاس کیا گیا ہے؛ لہذا یہ اس قیاس کی نظیر ہوئی جو اجماع سے مستنبط ہے۔

وَلَمَّا عَرَّفَ أَصُولَ الْفِقْهِ بِاعْتِبَارِ الْإِضَافَةِ فَالْآنَ يُعَرِّفُهُ بِاعْتِبَارِ أَنَّهُ لَقَبٌ لِعِلْمٍ مَخْصُوصٍ فَيَقُولُ (وَعِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ) أَيْ الْعِلْمُ بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ تَوَصُّلاً قَرِيباً وَإِنَّمَا قُلْنَا تَوَصُّلاً قَرِيباً اخْتِرَازاً عَنِ الْمَبَادِئِ كَالْعَرَبِيَّةِ وَالْكَلَامِ وَإِنَّمَا قُلْنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ اخْتِرَازاً عَنِ عِلْمِ الْخِلَافِ وَالْجَدَلِ فَإِنَّهُ وَإِنْ اشْتَمَلَ عَلَى الْقَوَاعِدِ الْمُوَصَّلَةِ إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ لَكِنْ لَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ، بَلِ الْغَرَضُ مِنْهُ الْإِزَامُ الْخَصْمِ وَذَلِكَ كَقَوَاعِدِهِمُ الْمَذْكُورَةِ فِي الْإِرْشَادِ وَالْمُقَدِّمَةِ وَنَحْوِهِمَا لِتَبْنِيِ عَلَيْهَا النُّكُثِ الْخِلَافِيَّةِ.

ترجمہ: اور جب ماتن نے اصول فقہ کی تعریف اضافت کے اعتبار سے کر دی، تو اب اس کی تعریف اس اعتبار سے کر رہے ہیں کہ وہ ایک مخصوص علم کا لقب ہے، چنانچہ

چہ وہ کہتے ہیں: (علم اصول فقہ ان قواعد کو جاننا ہے جن کے ذریعے فقہ تک علی سبیل التحقیق رسائی ہو سکے) یعنی ان قضایا کلیہ کو جاننا ہے جن کے ذریعے فقہ تک توصل قریب کے ساتھ رسائی ہو سکے، ہم نے ”توصل قریب“ مبادی سے احتراز کے لیے کہا جیسے علوم عربیہ اور علم کلام اور ”علی وجہ التحقیق“ علم خلاف اور علم جدل سے احتراز کے لیے کہا: اس لیے کہ اگرچہ یہ ان قواعد پر مشتمل ہوتا ہے جو مسائل فقہ تک پہنچانے والے ہیں، لیکن علی وجہ التحقیق نہیں، بلکہ اس سے مقصد خصم کو الزام دینا ہوتا ہے اور یہ ایسے ہی ہے جیسے کہ اصولیین کے وہ قواعد جو ”ارشاد“ اور ”مقدمہ“ وغیرہ میں مذکور ہیں؛ تاکہ ان پر اختلافی نکتوں کی بنیاد رکھی جائے۔

تشریح: اصول فقہ کی حد اضافی سے فارغ ہونے کے بعد اب حد لقمہ کا بیان شروع کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ اصول فقہ ان قواعد کو جاننا ہے جن کے ذریعے تحقیقی طور پر فقہ تک توصل قریب حاصل ہو، توصل قریب کی قید اس لیے لگائی؛ تاکہ علوم عربیہ مثلاً علم نحو، علم صرف، وغیرہ اور دیگر علوم مثلاً علم کلام خارج ہو جائیں؛ کیوں کہ ان سے فقہ تک توصل بعید حاصل ہوتا ہے، وہ اس طرح کہ علوم عربیہ سے اولاً الفاظ کے مدلولات وضعیہ پر دلالت ہوگی، پھر اس کے واسطے سے فقہ تک توصل ہوگا، اسی طرح علم کلام سے اولاً دلائل کے ثبوت کی طرف توصل ہوتا ہے، پھر اس کے واسطے سے فقہ تک توصل ہوتا ہے، گویا ان علوم کے ذریعے فقہ تک بالواسطہ توصل ہوتا ہے اور جب یہ توصل بالواسطہ ہے تو اسے توصل بعید کہیں گے۔ اور ”علی وجہ التحقیق“ کی قید اس لیے لگائی؛ تاکہ علم جدل و مناظرہ وغیرہ خارج ہو جائیں؛ کیوں کہ اس میں اگرچہ قضایا کلیہ مذکور ہوتے ہیں جو توصل قریب کے ساتھ مسائل فقہ تک پہنچاتے ہیں، لیکن علی وجہ التحقیق نہیں یعنی اس سے مقصود حق و صواب کا اظہار نہیں ہوتا بلکہ مقصود فریق مخالف کو خاموش کرنا ہوتا ہے، اور فقہ تک توصل جباً اور ضمناً ہوتا ہے، اس قسم کے قواعد ”ارشاد“ اور ”مقدمہ“ نامی کتابوں میں مذکور ہیں۔

وَنَعْنِي بِالْقَضَايَا الْكُلِّيَّةِ الْمَذْكُورَةِ مَا يَكُونُ إِحْدَى مُقَدِّمَتِي الدَّلِيلِ

عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ أَيْ إِذَا اسْتَدَلَّتْ عَلَى حُكْمِ مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ فَكُبْرَى الشَّكْلِ الْأَوَّلِ هِيَ تِلْكَ الْقَضَايَا الْكُلِّيَّةُ كَقَوْلِنَا هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ وَكُلُّ حُكْمٍ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ فَهُوَ ثَابِتٌ وَإِذَا اسْتَدَلَّتْ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالْمَلَاذِمَاتِ الْكُلِّيَّةِ مَعَ وُجُودِ الْمَلْزُومِ فَالْمَلَاذِمَاتُ الْكُلِّيَّةُ هِيَ تِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ لِأَنَّهُ كَلِمًا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ يَكُونُ هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتًا لَكِنَّ الْقِيَاسَ دَالٌّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ فَيَكُونُ ثَابِتًا.

ترجمہ : اور ہم قضایا کلیہ مذکورہ سے اس کو مراد لیتے ہیں، جو فقہ کے مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہو یعنی جب فقہی مسائل کے حکم پر شکل اول سے استدلال کرو گے، تو شکل اول کا کبریٰ ہی قضایا کلیہ ہوں گے جیسے ہمارا قول ”ہذا الحكم ثابت لانه حكم يدل على ثبوته القياس و كل حكم يدل على ثبوته القياس فهو ثابت“ اور جب تم فقہی مسائل کے حکم پر ملزوم کے وجود کے ساتھ ملازمات کلیہ سے استدلال کرو گے، تو ملازمات کلیہ ہی قضایا بنیں گے جیسے ہمارا قول ”هذا الحكم ثابت لانه كلاً دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ يَكُونُ هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتًا لَكِنَّ الْقِيَاسَ دَالٌّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ فَيَكُونُ ثَابِتًا“

تشریح : پہلے دو باتیں ذہن نشیں کر لیجیے: پہلی بات یہ کہ قیاس کی دو قسمیں ہیں:

(۱) قیاس استثنائی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا اس کی نفیض بالترتیب مذکور ہو جیسے ”ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن الشمس طالعة“ یہ قیاس استثنائی ہے جس کا نتیجہ ”فالنهار موجود“ ہے اور یہ نتیجہ قیاس مذکور میں بالترتیب موجود ہے اور جیسے ”ان كانت الشمس طالعة فالنهار موجود لكن النهار ليس بموجود“ یہ بھی قیاس استثنائی ہے، جس کا نتیجہ ”فالشمس ليست بطالعة“ ہے اور قیاس مذکور میں اس نتیجہ کی نفیض ”الشمس طالعة“ موجود ہے۔

(۲) قیاس اقترانی: وہ قیاس ہے جس میں نتیجہ یا اس کی نفیض بالترتیب مذکور نہ ہو جیسے ”زید

انسان و کل انسان حیوان " یہ قیاس اقترانی ہے، جس کا نتیجہ "زید حیوان" ہے اور تقيض نتیجہ "زید ليس بحیوان" ہے اس قیاس میں ان دونوں میں سے کوئی بھی بالترتیب مذکور نہیں۔ قیاس استثنائی میں مقدم اور تالی کے درمیان لزوم بیان کیا جاتا ہے اور پھر لکن سے استثنا کیا جاتا ہے، جب کہ قیاس اقترانی میں لزوم کا بیان نہیں ہوتا، نیز قیاس استثنائی میں مقدم و تالی کے بعد اگر استثنا عین مقدم ہو تو نتیجہ عین تالی ہوگا۔

دوسری بات یہ ہے کہ قضیہ میں ایک محکوم علیہ ہوتا ہے اور دوسرا محکوم بہ، محکوم علیہ کو موضوع کہتے ہیں اور محکوم بہ کو محمول کہتے ہیں، نتیجے کے موضوع کو اصغر اور اس کے محمول کو اکبر کہا جاتا ہے۔ دلیل دو مقدموں سے مرکب ہوتی ہے جن میں سے ایک میں اصغر اور دوسرے میں اکبر موجود ہوگا، پہلے کو صغریٰ اور دوسرے کو کبریٰ کہیں گے اور دونوں مقدمات میں ایک چیز مکرر ہوتی ہے، اسے حد اوسط کہا جاتا ہے اور دونوں مقدموں کو ملانے سے جو ہیئت حاصل ہوتی ہے اسے شکل کہتے ہیں، اگر حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہو تو اسے شکل اول کہتے ہیں، اگر برعکس ہو تو اسے شکل رابع کہتے ہیں، اگر حد اوسط دونوں میں محمول ہو تو وہ شکل ثانی ہے اور دونوں میں موضوع ہو تو اسے شکل ثالث کہیں گے مثلاً: ہمارا دعویٰ ہے: "الحج واجب" اب اس پر دلیل یوں دیں گے: "لانه مامور الشارع" یہ صغریٰ ہوا اور "کل ما هو مامور الشارع فهو واجب" یہ کبریٰ ہوا، اس کا نتیجہ نکلے گا "الحج واجب" اب دیکھیے کہ یہ دلیل دو مقدموں پر مشتمل ہے: پہلا مقدمہ "لانه مامور الشارع" ہے اور دوسرا مقدمہ "کل ما هو مامور الشارع فهو واجب" ہے۔ نتیجے کا موضوع "الحج" ہے، اسے اصغر کہیں گے، اس کا محمول "واجب" ہے اسے اکبر کہیں گے۔ اصغریٰ یعنی "الحج" دلیل کے پہلے مقدمے میں مذکور ہے، لہذا اسے صغریٰ کہا جائے گا اور اکبریٰ یعنی "واجب" دلیل کے دوسرے مقدمے میں مذکور ہے؛ لہذا اسے کبریٰ کہا جائے گا اور دونوں مقدموں میں "مامور الشارع" مکرر ہے؛ لہذا اسے حد اوسط کہیں گے۔ حد اوسط صغریٰ میں محمول اور کبریٰ میں موضوع ہے؛ تو اسے شکل اول کہیں گے۔ اب عبارت کی تشریح سنئے:

اصول فقہ کی تعریف میں جو قواعد کا لفظ آیا ہے اس سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک مقدمہ بنتے ہیں یعنی اگر استدلال قیاس اقترانی کی شکل اول کے ذریعے ہو تو شکل اول کا کبریٰ بعینہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہوگا اور اگر استدلال قیاس استثنائی کے ذریعے ہو تو اس کا ملازمہ کلیہ یعنی مقدم اور تالی کے درمیان پایا جانے والا لزوم اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہوگا، مثلاً ایک حکم کے بارے میں ہمارا دعویٰ ہے کہ وہ ثابت ہے، اس پر استدلال اگر قیاس اقترانی کی شکل اول کے ذریعے ہو تو یوں کہا جائے گا ”ہذا الحکم یدل علی ثبوتہ القیاس“ یہ صغریٰ ہے، ”ہذا الحکم“ موضوع ہے ”یدل علی ثبوتہ القیاس“ محمول ہے اور ”کل حکم یدل علی ثبوتہ القیاس“ فہو ثابت، اس میں ”کل حکم“ موضوع ہے اور ”فہو ثابت“ محمول ہے اور ”یدل علی ثبوتہ القیاس“ حد اوسط ہے، حد اوسط کو جب گرایا تو نتیجہ یہ نکلا ”ہذا الحکم ثابت“ اس استدلال میں کبریٰ بعینہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہے، اور اگر ”ہذا الحکم ثابت“ پر استدلال قیاس استثنائی کے ذریعے ہو تو استدلال یوں ہوگا ”کلما دل القیاس علی ثبوت ہذا الحکم فیکون ہذا الحکم ثابتاً“ یہ ملازمہ کلیہ ہے اور آگے لکھنے سے استثناء ہے ”لکن القیاس دال علی ثبوت ہذا الحکم“ یہ استثناء بعینہ مقدم ہے؛ لہذا اس کا نتیجہ بعینہ تالی ہوگا یعنی ”فیکون ہذا الحکم ثابتاً“ تو اس میں ملازمہ کلیہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ ہے۔

وَاعْلَمَ أَنَّهُ يُمَكِّنُ أَنْ لَا يَكُونَ هَذِهِ الْقَضِيَّةُ الْكُلِّيَّةُ بِعَيْنِهَا مَذْكُورَةً فِي مَسَائِلِ أَصُولِ الْفِقْهِ لَكِنْ تَكُونُ مُنْدرِجَةً فِي قَضِيَّةٍ كُلِّيَّةٍ هِيَ مَذْكُورَةٌ فِي مَسَائِلِ أَصُولِ الْفِقْهِ كَقَوْلِنَا كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوُجُوبِ فِي صُورَةِ النِّزَاعِ يَثْبُتُ الْوُجُوبُ فِيهَا فَإِنَّ هَذِهِ الْمُلَازِمَةَ مُنْدرِجَةً تَحْتَ هَذِهِ الْمُلَازِمَةِ وَهِيَ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى ثُبُوتِ كُلِّ حُكْمٍ هَذَا شَأْنُهُ يَثْبُتُ هَذَا الْحُكْمُ وَالْوُجُوبُ مِنْ جُزْئِيَّاتِ ذَلِكَ الْحُكْمِ فَكَأَنَّهُ قِيلَ كُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْوُجُوبِ يَثْبُتُ الْوُجُوبُ وَكُلَّمَا دَلَّ الْقِيَاسُ عَلَى الْجَوَازِ

يُثْبِتُ الْجَوَازُ فَالْمُلَازِمَةُ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَي الدَّلِيلِ تَكُونُ مِنْ مَسَائِلِ أَصُولِ الْفِقْهِ بِطَرِيقِ التَّضْمَنِ .

ترجمہ : اور تم جان لو کہ ممکن ہے، یہ قضیہ کلیہ بعینہ اصول فقہ کے مسائل میں مذکور نہ ہو، لیکن وہ ایسے قضیہ کلیہ کے تحت داخل ہوگا جو اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہوتا ہے جیسے ہمارا قول ”کلما دل القیاس علی الوجوب فی صورۃ لنزاع یثبت الوجوب فیہا“ یقیناً یہ ملازمہ اس ملازمہ کے تحت داخل ہے ”کلما دل القیاس علی ثبوت کل حکم هذا شأنه یثبت هذا الحكم“ اور وجوب و حرمت اس حکم کی جزئیات میں سے ہیں، گویا یوں کہا گیا ”کلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب و کلما دل القیاس علی الجواز یثبت الجواز“ تو وہ ملازمہ کلیہ جو دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہے، ضمنی طور پر اصول فقہ کے مسائل میں مذکور ہوگا۔

تشریح : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : ابھی ابھی آپ نے یہ کہا کہ اصول فقہ کا قضیہ کلیہ، شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ ہوگا، حالانکہ یہ بات مکمل طور پر درست معلوم نہیں ہوتی مثلاً: کسی حکم کے وجوب پر ملازمہ کلیہ کے ذریعے استدلال کریں، تو یوں کہا جائے گا ”کلما دل القیاس علی وجوب هذا الحكم فيكون الحكم واجباً“ ظاہر ہے کہ یہ ملازمہ کلیہ اصول فقہ کی کسی کتاب میں مذکور نہیں، اسی طرح اگر شکل اول کے ذریعے استدلال کریں، تو یوں کہیں گے ”هذا الحكم يدل علی وجوبه القیاس و کل حکم يدل علی وجوبه القیاس فهو واجب“ ظاہر ہے کہ یہ کبریٰ اصول فقہ کی کسی کتاب میں مذکور نہیں ہے۔

جواب : شکل اول کے کبریٰ اور قیاس استثنائی کے ملازمہ کلیہ کا اصول فقہ میں مذکور ہونا عام ہے، بعینہ مذکور ہو یا دوسرے قضیہ کے ضمن میں اور سوال میں مذکور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ، اسی طرح شکل اول کا کبریٰ یہ دونوں اگرچہ اصول فقہ میں مذکور نہیں ہیں مگر

دوسرے قضیے کے ضمن میں ان کا تحقق ہوتا ہے، چنانچہ یہ دونوں اس قضیے کے ضمن میں پائے جا رہے ہیں ”کلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتاً“ کیوں کہ حکم کا ثبوت عام ہے، وجوب و جواز اور حرمت و استحباب سب کو شامل ہے، گویا یوں کہا گیا: ”وکلما دل القیاس علی الوجوب یثبت الوجوب و کلما دل القیاس علی الجواز یثبت الجواز و کلما دل القیاس علی الحرمة یثبت الحرمة و کلما دل القیاس علی الندب یثبت الندب“ یہ سارے قضایا ”کلما دل القیاس علی ثبوت هذا الحكم فيكون هذا الحكم ثابتاً“ کے افراد میں سے ہیں؛ لہذا اسی کے تحت سب داخل ہوں گے۔

ثُمَّ اعْلَمْ أَنَّ كُلَّ دَلِيلٍ مِنَ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِهِ الْحُكْمُ إِذَا كَانَ مُشْتَمِلًا عَلَى شَرَايِطَ تُذَكِّرُ فِي مَوْضِعِهَا، وَلَا يَكُونُ الدَّلِيلُ مَنْسُوخًا، وَلَا يَكُونُ لَهُ مُعَارِضٌ مُسَاوٍ أَوْ رَاجِحٌ. وَيَكُونُ الْقِيَاسُ قَدْ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيٌ مُجْتَهِدٌ حَتَّى لَوْ خَالَفَ إِجْمَاعَ الْمُجْتَهِدِينَ يَكُونُ بَاطِلًا فَالْقَضِيَّةُ الْمَذْكُورَةُ سَوَاءٌ جَعَلْنَاهَا كُبْرَى أَوْ مُلَازِمَةً إِنَّمَا تَصْدُقُ كُلِّيَّةٌ إِذَا اشْتَمَلَتْ عَلَى هَذِهِ الْقِيُودِ فَالْعِلْمُ بِالْمَبَاحِثِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِهَذِهِ الْقِيُودِ يَكُونُ عِلْمًا بِالْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى مُقَدِّمَتَي الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ فَتَكُونُ تِلْكَ الْمَبَاحِثُ مِنْ مَسَائِلِ أَصُولِ الْفِقْهِ.

ترجمہ: پھر تم جان لو کہ دلائل شرعیہ سے حکم کا ثبوت اسی وقت ہوگا، جب وہ چند شرائط پر مشتمل ہوں، جن کا ذکر ان کے مقام پر ہوگا اور دلیل منسوخ نہ ہو، نہ اس کے مساوی کوئی معارض ہو نہ اس سے راجح اور قیاس ایسا ہو کہ مجتہد کی رائے اس تک پہنچ چکی ہو، یہاں تک کہ اگر قیاس اجماع مجتہدین کے خلاف ہو تو وہ باطل ہوگا؛ لہذا قضیہ مذکورہ کو خواہ ہم کبریٰ بنائیں یا ملازمہ، وہ کلیہ ہو کر اسی وقت صادق آئے گا، جب ان قیود پر مشتمل ہو، تو ان قیود سے متعلق مباحث کا جاننا اس قضیہ کلیہ کا جاننا ہوگا، جو فقہی مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہوتا ہے؛ لہذا وہ مباحث اصول فقہ کے مسائل سے ہوں گے۔

تشریح: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ قواعد کلیہ کے دلیل بننے کے لیے کچھ شرطیں ہیں، مثلاً جسے دلیل بنایا گیا ہو وہ منسوخ نہ ہو جیسے ہمارے حلت، اس پر دلیل موجود ہے مگر وہ دلیل منسوخ ہے؛ کیوں کہ خیر کے موقع پر اسے حرام قرار دے دیا گیا؛ لہذا اس دلیل سے کسی حکم کا ثبوت نہیں ہوگا۔ اس دلیل کا معارض مساوی نہ ہو، مثلاً مشہور کے مقابلہ میں مشہور حدیث نہ ہو اور اس کا معارض رائج نہ ہو، مثلاً خبر واحد کے مقابلے میں خبر مشہور نہ ہو اور اگر کوئی اجتہاد کرتا ہے تو اس سے پہلے جتنے اجتہادات ہیں ان کی مخالفت نہ کرے ورنہ اجماع کی مخالفت لازم آئے گی، خلاصہ یہ ہوا کہ شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ اس وقت دلیل ہوں گے، جب مذکورہ شرائط پائی جائیں۔

فالعلم بالمباحث: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔
سوال: آپ کے بقول اصول فقہ میں صرف انہیں قواعد سے بحث ہونی چاہیے جو شکل اول کا کبریٰ اور قیاس استثنائی کا ملازمہ کلیہ ہوں، حالاں کہ احوال ادلہ اور شرائط وغیرہ سے بھی بحث ہوتی ہے۔

جواب: یہ چیزیں کبریٰ کی شرائط اور ملازمات کلیہ کے متعلقات میں سے ہیں اور شکی کی شرائط و متعلقات سے بحث کرنا، اس شکی سے بحث کرنے کے مترادف ہے۔

وَقَوْلُنَا يَتَوَصَّلُ بِهَا إِلَيْهِ. الظاهر أن هذا يختص بالمُجْتَهِدِ فَإِنَّ الْمُبْحُوثَ عَنْهُ فِي هَذَا الْعِلْمِ قَوَاعِدُ يَتَوَصَّلُ الْمُجْتَهِدُ بِهَا إِلَى الْفِقْهِ فَإِنَّ الْمُتَوَصِّلَ إِلَى الْفِقْهِ لَيْسَ إِلَّا الْمُجْتَهِدُ فَإِنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدِلَّةِ الَّتِي لَيْسَ دَلِيلُ الْمُقْلَدِ مِنْهَا فَلِهَذَا لَمْ تُذَكَّرْ مَبَاحِثُ التَّقْلِيدِ وَالِاسْتِفْتَاءِ فِي كُتُبِنَا وَلَا يَبْعُدُ أَنْ يُقَالَ إِنَّهُ يَعُمُّ الْمُجْتَهِدُ وَالْمُقْلَدُ وَالْأَدِلَّةُ الْأَرْبَعَةُ إِنَّمَا يَتَوَصَّلُ بِهَا الْمُجْتَهِدُ لَا الْمُقْلَدُ فَأَمَّا الْمُقْلَدُ فَالدَّلِيلُ عِنْدَهُ قَوْلُ الْمُجْتَهِدِ فَالْمُقْلَدُ يَقُولُ هَذَا الْحُكْمُ وَقَعَ عِنْدِي ؛ لِأَنَّهُ أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ وَكُلُّ مَا أَدَّى إِلَيْهِ رَأْيُهُ فَهُوَ وَقَعَ عِنْدِي فَالْقَضِيَّةُ الثَّانِيَّةُ مِنْ أُصُولِ الْفِقْهِ أَيْضًا فَلِهَذَا ذَكَرَ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ فِي كُتُبِ الْأُصُولِ مَبَاحِثَ

التَّحْقِيقُ وَالْإِسْتِفْتَاءُ فَعَلَى هَذَا عِلْمُ أَصُولِ الْفِقْهِ هُوَ الْعِلْمُ بِالْقَوَاعِدِ الَّتِي يُتَوَصَّلُ بِهَا إِلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ، وَلَا يُقَالُ إِلَى الْفِقْهِ؛ لِأَنَّ الْفِقْهَ هُوَ الْعِلْمُ بِالْأَحْكَامِ مِنَ الْأَدِلَّةِ وَقَوْلُنَا عَلَى وَجْهِ التَّحْقِيقِ لَا يُنَافِي هَذَا الْمَعْنَى فَإِنَّ تَحْقِيقَ الْمُقْلَدِ أَنْ يُقْلَدَ مُجْتَهِدًا يَعْتَقِدُ ذَلِكَ الْمُقْلَدُ حَقِيقَةً رَأَى ذَلِكَ الْمُجْتَهِدَ.

ترجمہ: اور ہمارا قول ”یتوصل بها الیہ“ ظاہر یہ ہے کہ مجتہد کے ساتھ خاص ہے؛ کیوں کہ اس علم میں جس سے بحث کی جاتی ہے، وہ قواعد ہیں جن کے ذریعے مجتہد فقہ تک پہنچتا ہے؛ اس لیے کہ فقہ تک پہنچنے والا مجتہد کے علاوہ کوئی اور نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ فقہ احکام کو ان دلائل سے جاننا ہے، جن سے مقلد کی دلیل نہیں ہوتی، یہی وجہ ہے کہ تقلید اور استفتا کے مباحث ہماری کتابوں میں مذکور نہیں ہوتے۔ اور کوئی بعید نہیں کہ کہا جائے یہ مجتہد اور مقلد دونوں کو عام ہے اور دلائل اربعہ کے ذریعے مجتہد پہنچتا ہے نہ کہ مقلد، تو دلیل اس کے نزدیک مجتہد کا قول ہے؛ لہذا مقلد کہے گا ”هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رائى ابى حنيفة رحمه الله وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي“ تو قضیہ ثانیہ بھی اصول فقہ سے ہے، اسی لیے بعض علما نے تقلید اور استفتا کے مباحث کتب اصول میں ذکر کیے ہیں، تو اس بنیاد پر علم اصول فقہ ان قواعد کا جاننا ہے جن کے ذریعے مسائل فقہ تک رسائی ہو، نہ یہ کہ فقہ تک رسائی ہو؛ اس لیے کہ فقہ احکام کو دلائل سے جاننا ہے اور ہمارا قول ”على وجه التحقيق“ اس معنی کے منافی نہیں ہے؛ اس لیے کہ مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ مجتہد کی تقلید کرے بایں طور کہ وہ مقلد اس مجتہد کی رائے کے حق ہونے کا اعتقاد رکھے۔

تشریح: اصول فقہ کی تعریف میں تو وصل کا لفظ ہے، اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ متوصل کون ہے، تو اس سلسلے میں دو احتمال ہیں: (۱) متوصل سے صرف مجتہد مراد ہے؛ کیوں کہ اصول فقہ میں جن قواعد سے بحث کی جاتی ہے، ان کے ذریعے مجتہد ہی فقہ تک پہنچ سکتا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ فقہ نام ہے احکام کو ادلہ سے معلوم کرنے کا اور ادلہ سے

مراد کتاب و سنت، اجماع امت اور قیاس ہیں اور ان ادلہ سے احکام کا علم حاصل کرنا صرف مجتہد کا کام ہے، نہ کہ مقلد کا؛ کیوں کہ مقلد کو احکام کا علم قول مجتہد سے ہوتا ہے؛ یہی وجہ ہے کہ تقلید اور استفتاء کے مباحث ہماری کتابوں میں مذکور نہیں ہوتے (۲) متوصل کو عام رکھا جائے یعنی مجتہد اور مقلد دونوں کو عام ہو اس صورت میں اصول فقہ کی تعریف میں دو تبدیلیاں ناگزیر ہوں گی: (۱) ادلہ میں تعلیم ہوگی خواہ ادلہ اربعہ سے احکام کا علم ہو یا ان کے علاوہ کسی اور دلیل سے، تو اب یہ تعریف مجتہد اور مقلد دونوں کو شامل ہوگی۔ مجتہد کو تو علم ادلہ اربعہ سے حاصل ہوگا اور مقلد کو احکام کا علم دوسری دلیل یعنی قول مجتہد سے ہوگا، چنانچہ مقلد کہے گا ”هذا الحكم واقع عندي لانه ادى اليه رأى ابى حنيفة رحمه الله وكل ما ادى اليه رايه فهو واقع عندي“ یعنی یہ حکم میرے نزدیک واقع ہے؛ اس لیے کہ امام اعظم ابو حنیفہ کی رائے اس تک پہنچا رہی ہے اور جس تک ان کی رائے پہنچائے، وہ میرے نزدیک واقع ہے (۲) دوسری تبدیلی یہ کرنی ہوگی کہ ”الى الفقه“ کے بجائے تعریف میں ”الى مسائل الفقه“ کہا جائے؛ کیوں کہ مقلد مسائل فقہ کو جانتا ہے، فقہ کو نہیں جانتا ہے؛ اس لیے کہ فقہ ادلہ اربعہ سے احکام کو جانتا ہے اور ادلہ اربعہ سے علم صرف مجتہد کو ہوتا ہے۔

قولنا علی وجه التحقيق: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اب بھی یہ تعریف مقلد پر صادق نہیں آئے گی؛ کیوں کہ تحقیق کرنا مجتہد کا کام ہے، مقلد کا نہیں اور تعریف میں ”علی وجه التحقيق“ کی قید لگی ہوئی ہے۔

جواب: ہر ایک کی تحقیق الگ الگ ہے، مجتہد کی تحقیق یہ ہے کہ ادلہ اربعہ سے احکام کو ثابت کرے اور مقلد کی تحقیق یہ ہے کہ وہ اعتقاد رکھے کہ اس کے امام اور مجتہد کا قول حق ہے تو مقلد کہہ سکتا ہے کہ میرے مجتہد کا قول میرے نزدیک متحقق ہے؛ لہذا اب بھی مقلد تعریف میں داخل ہے۔

هَذَا الَّذِي ذَكَرْنَا إِنَّمَا هُوَ بِالنَّظَرِ إِلَى الدَّلِيلِ وَأَمَّا بِالنَّظَرِ إِلَى الْمَذْهَبِ

فَإِنَّ الْقَضِيَّةَ الْمَذْكُورَةَ إِنَّمَا يُمَكِّنُ إِثْبَاتَهَا كُلِّيَّةً إِذَا عُرِفَ أَنْوَاعُ الْحُكْمِ وَأَنَّ
 أَيَّ نَوْعٍ مِنَ الْأَحْكَامِ يَثْبُتُ بِأَيِّ نَوْعٍ مِنَ الْأَدِلَّةِ بِخُصُوصِيَّةٍ نَاشِئَةٍ مِنَ الْحُكْمِ
 كَكَوْنِ هَذَا الشَّيْءِ عِلَّةً لِذَلِكَ فَإِنَّ هَذَا الْحُكْمَ لَا يُمَكِّنُ إِثْبَاتَهُ بِالْقِيَاسِ ، ثُمَّ
 الْمَبَاحِثُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَحْكُومِ بِهِ ، وَهُوَ فِعْلُ الْمُكَلَّفِ كَكَوْنِهِ عِبَادَةً أَوْ عُقُوبَةً
 وَنَحْوِ ذَلِكَ مِمَّا يَنْدَرِجُ فِي كُلِّيَّةِ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ فَإِنَّ الْأَحْكَامَ تَخْتَلِفُ
 بِاخْتِلَافِ أَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ فَإِنَّ الْعُقُوبَاتِ لَا يُمَكِّنُ إِثْبَاتَهَا بِالْقِيَاسِ ، ثُمَّ
 الْمَبَاحِثُ الْمُتَعَلِّقَةُ بِالْمَحْكُومِ عَلَيْهِ ، وَهُوَ الْمُكَلَّفُ وَمَعْرِفَةُ الْأَهْلِيَّةِ
 وَالْعَوَارِضِ الَّتِي تَعْرِضُ عَلَى الْأَهْلِيَّةِ سَمَاوِيَّةً أَوْ مُكْتَسَبَةً مُنْدرِجَةً تَحْتَ
 تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ أَيْضًا لِاخْتِلَافِ الْأَحْكَامِ بِاخْتِلَافِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ
 بِالنَّظَرِ إِلَى وُجُودِ الْعَوَارِضِ وَعَدَمِهَا فَيَكُونُ تَرْكِيبُ الدَّلِيلِ عَلَى إِثْبَاتِ
 مَسَائِلِ الْفِقْهِ بِالشَّكْلِ الْأَوَّلِ هَكَذَا هَذَا الْحُكْمُ ثَابِتٌ ؛ لِأَنَّهُ حُكْمٌ هَذَا شَأْنُهُ
 مُتَعَلِّقٌ بِفِعْلٍ هَذَا شَأْنُهُ ، وَهَذَا الْفِعْلُ صَادِرٌ مِنْ مُكَلَّفٍ هَذَا شَأْنُهُ وَلَمْ تَوْجِدِ
 الْعَوَارِضُ الْمَانِعَةُ مِنْ ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ وَيَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِ هَذَا الْحُكْمِ قِيَاسٌ
 هَذَا شَأْنُهُ هَذَا هُوَ الصُّغْرَى ، ثُمَّ الْكُبْرَى قَوْلُنَا وَكُلُّ حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِالصِّفَاتِ
 الْمَذْكُورَةِ يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ فَهُوَ ثَابِتٌ فَهَذِهِ الْقَضِيَّةُ
 الْأَخِيرَةُ مِنْ مَسَائِلِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَبِطَرِيقِ الْمُلَازِمَةِ هَكَذَا كَلَّمَا وَجَدَ قِيَاسٌ
 مَوْصُوفٌ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ مَوْصُوفٍ بِهَذِهِ الصِّفَاتِ يَثْبُتُ
 ذَلِكَ الْحُكْمُ لِكِنَّهُ رُجِدَ الْقِيَاسُ الْمَوْصُوفُ إِلَيْهِ فَعُلِمَ أَنَّ جَمِيعَ الْمَبَاحِثِ
 الْمُتَقَدِّمَةِ مُنْدرِجَةٌ تَحْتَ تِلْكَ الْقَضِيَّةِ الْكُلِّيَّةِ الْمَذْكُورَةِ الَّتِي هِيَ إِحْدَى
 مُقَدِّمَتَي الدَّلِيلِ عَلَى مَسَائِلِ الْفِقْهِ ، فَهَذَا هُوَ مَعْنَى التَّوَصُّلِ الْقَرِيبِ الْمَذْكُورِ
ترجمہ: یہ جو کچھ ہم نے ذکر کیا، دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے ہے، لیکن مدلول کی
 طرف نظر کرتے ہوئے تو اس لیے کہ قضیہ مذکورہ کا اثبات کلی طور پر اسی وقت ممکن ہے،
 جب حکم کی قسمیں معلوم ہو جائیں اور یہ کہ احکام کی کون سی قسم کس نوع کی دلیل سے ثابت

ہوگی، ایسی خصوصیت کے ساتھ جو حکم سے پیدا ہونے والی ہے۔ جیسے کہ اس شی کا اس کے لیے علت ہونا؛ کیوں کہ حکم کو قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، بلکہ نص سے اس کا ثبوت ہوگا پھر وہ مباحث جو محکوم بہ سے متعلق ہیں اور وہ مکلف کا فعل ہے جیسے کہ اس کا عبادت یا عقوبت وغیرہ ہونا اس میں سے جو اس قضیہ کے کلیہ ہونے میں داخل ہے؛ اس لیے کہ احکام مکلفین کے افعال کے اختلاف سے بدلتے رہتے ہیں؛ کیوں کہ عقوبات کو قیاس سے ثابت کرنا ممکن نہیں ہے، پھر وہ مباحث جو محکوم علیہ سے متعلق ہیں اور وہ مکلف ہے جیسے کہ اہلیت اور ان عوارض کی معرفت جو اہلیت پر وارد تے ہیں، خواہ ساوی ہوں یا کبی، وہ بھی اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں؛ کیوں کہ محکوم علیہ کے اختلاف سے احکام مختلف ہو جاتے ہیں، عوارض کے وجود اور ان کے عدم کی طرف نظر کرتے ہوئے، تو دلیل کی ترکیب فقہی مسائل کے اثبات پر شکل اول سے یوں ہوگی: ”هذا الحكم ثابت لانه حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه وهذا الفعل صادر من مكلف هذا شأنه ولم توجد العوارض المانعة من ثبوت هذا الحكم ويدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه“ یہ صغریٰ ہے، پھر کبریٰ ہمارا قول ”وكل حكم موصوف بالصفات المذكورة يدل على ثبوته القياس الموصوف فهو ثابت“ تو یہ قضیہ اخیرہ اصول فقہ کے مسائل سے ہے اور دلیل کی ترکیب بطریق ملازمہ کلیہ اس طرح ہوگی ”وكلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت ذلك الحكم“ تو جان لیا گیا کہ گزرے ہوئے تمام مباحث اسی قضیہ کلیہ کے تحت داخل ہیں، جو فقہی مسائل پر دلیل کے دو مقدموں میں سے ایک ہے، یہی مذکور توصل قریب کا معنی ہے۔

تشریح: ماقبل کی ساری تفصیل دلیل کی طرف نظر کرتے ہوئے تھی کہ دلیل کے لیے فلاں فلاں شرط اور فلاں فلاں قید ہے اب یہاں سے ان شرائط و قیود کا تذکرہ کر رہے ہیں جو حکم اور مدلول کی طرف نظر کرتے ہوئے ہیں۔ مصنف کی صراحت کے مطابق اس کی چند شرطیں ہیں: (۱) اقسام حکم یعنی وجوب، ندب اور حرمت وغیرہ کا جاننا ضروری ہے (۲)

حکم کی کون سی قسم کس نوع کی دلیل سے ثابت ہے، اس کا جاننا بھی ضروری ہے مثلاً فرضیت کے ثبوت کے لیے نص قطعی کا ہونا ضروری ہے اور علت کا ثبوت قیاس سے نہیں ہو سکتا۔ اس کا علم اس لیے ضروری ہے کہ ہر حکم ہر دلیل سے ثابت نہیں ہوتا (۳) محکوم بہ یعنی فعل مکلف کا جاننا ضروری ہے کہ وہ حلال ہے یا حرام، عبادت کے قبیل سے ہے یا عتوبت کے قبیل سے، اس کا علم اس لیے ضروری ہے کہ افعال کی تبدیلی سے احکام تبدیل ہو جاتے ہیں (۴) محکوم علیہ یعنی مکلف کا جاننا ضروری ہے؛ کیوں کہ مکلفین کے اختلاف سے احکام بھی مختلف ہو جاتے ہیں، مثلاً مسافر اور مقیم اسی طرح آزاد اور غلام کے احکام الگ الگ ہیں (۵) عوارض کا جاننا بھی ضروری ہے؛ کیوں کہ ان کا اثر بھی براہ راست احکام پر پڑتا ہے، عوارض خواہ اکتسابی ہوں جیسے: سفر وغیرہ یا سماوی ہوں جیسے: مرض وغیرہ، ظاہر ہے کہ مریض اور تندرست کے احکام یکساں نہیں ہیں۔

حاصل یہ کہ قضیہ کے باعتبار مدلول صحیح ہونے کے لیے ضروری ہے کہ مذکورہ پانچوں شرطیں پائی جائیں، تو اب قیاس اقتراہی کے طور پر دلیل کی شکل دیکھیے: دعویٰ ہے ”هذا الحكم ثابت“ دلیل یوں ہوگی: ”لانه هذا شأنه“ یہ صغریٰ ہے، جس سے انواع احکام مثلاً واجب، مستحب اور حرام وغیرہ کی طرف اشارہ ہے اور ”متعلق بفعل هذا شأنه“ یہ محکوم بہ کے احوال کی طرف اشارہ ہے اور ”هذا الفعل صادر عن مكلف هذا شأنه“ یہ محکوم علیہ کے احوال کی طرف اشارہ ہے اور ”لم توجد العوارض المانعة عن ثبوت هذا الحكم“ یہ عوارض کی نفی کی طرف اشارہ ہے اور ”يدل على ثبوت هذا الحكم قياس هذا شأنه“ یہ دلیل کی نوع کی طرف اشارہ ہے اور دلیل کا کبریٰ یہ ہے ”وكل حكم هذا شأنه متعلق بفعل هذا شأنه فهو ثابت“ تو اب نتیجہ یہ نکلے گا ”هذا الحكم ثابت“ ظاہر ہے کہ قضیہ کلیہ جو کبریٰ ہے، یہ اصول فقہ کا مسئلہ ہے اور اگر دلیل قیاس استثنائی یعنی ملازمہ کلیہ کے طور پر ہو تو اس کی صورت یوں ہوگی: دعویٰ ہے ”هذا الحكم ثابت“ دلیل ”كلما وجد قياس موصوف بهذه الصفات دال على حكم موصوف بهذه الصفات يثبت

ذلک الحکم " نتیجہ ہوگا " هذا الحکم ثابت " ظاہر ہے کہ یہاں ملازمہ کلیہ یعنی کلاماً وجدالاً اصول فقہ کا مسئلہ ہے۔

فَعَلِمَ ان جَمِيعَ الْمَبَاحِثِ : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب اثبات مسائل پر دلیل کی ترکیب اس طرح ہوگی تو اس سے یہ بات سمجھ میں آرہی ہے کہ مباحث مذکورہ کو قضیہ کلیہ کے کلیہ ہونے میں بڑا دخل ہے اور یہ سارے مباحث اسی قضیہ کلیہ کے تحت مندرج ہیں اور توصل قریب کا بھی یہی مطلب ہے کہ یہ قضیہ کلیہ ان شرائط و قیود کو ملحوظ رکھنے کے بعد ہی فقہ تک توصل قریب کے ساتھ پہنچانے والا ہوگا۔

وَإِذَا عَلِمَ أَنَّ جَمِيعَ مَسَائِلِ الْأُصُولِ رَاجِعَةٌ إِلَى قَوْلِنَا كُلِّ حُكْمٍ كَذًا يَدُلُّ عَلَى ثُبُوتِهِ دَلِيلٌ كَذًا فَهُوَ ثَابِتٌ أَوْ كُلاًمَا وَجَدَ دَلِيلٌ كَذًا دَالٌّ عَلَى حُكْمٍ كَذًا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْحُكْمُ عَلَى أَنَّهُ يُبْحَثُ فِي هَذَا الْعِلْمِ عَنِ الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَالْأَحْكَامِ الْكُلُمِّيَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْأُولَى مُثَبَّتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَّةُ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى وَالْمَبَاحِثُ الَّتِي تَرْجِعُ إِلَى أَنَّ الْأُولَى مُثَبَّتَةٌ لِلثَّانِيَةِ وَالثَّانِيَّةُ ثَابِتَةٌ بِالْأُولَى بَعْضُهَا نَاشِئَةٌ عَنِ الْأَدِلَّةِ وَبَعْضُهَا نَاشِئَةٌ عَنِ الْأَحْكَامِ فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ الشَّرْعِيَّةُ وَالْأَحْكَامُ إِذْ يُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ اثْبَاتُهَا الْحُكْمَ وَعَنِ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ لِلْأَحْكَامِ وَهِيَ ثُبُوتُهَا بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ.

ترجمہ: اور جب معلوم ہو گیا کہ اصول فقہ کے تمام مسائل ہمارے قول " کل حکم کذا يدل على ثبوته دليل كذا فهو ثابت یا کلاماً وجدالاً دليل كذا دال على حكم كذا يثبت ذلك الحكم " کی طرف لوٹتے ہیں تو جان لیا گیا کہ اس علم میں اولہ شرعیہ اور احکام شرعیہ دونوں سے بحث کی جائے گی، اس حیثیت سے کہ پہلا دوسرے کے لیے مثبت اور دوسرا پہلے سے ثابت ہے اور وہ مباحث جو اس بات کی طرف لوٹ رہے ہیں کہ پہلا دوسرے کے لیے مثبت ہے اور دوسرا پہلے سے ثابت ہے، ان میں سے کچھ دلائل سے ناشی ہیں اور کچھ احکام سے ناشی ہیں، تو اس علم کا موضوع اولہ شرعیہ اور

احکام ہیں؛ اس لیے کہ اس میں اولہ شرعیہ کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہ دلائل کا احکام کو ثابت کرنا ہے اور احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث کی جاتی ہے اور یہ احکام کا دلائل سے ثابت ہوتا ہے۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب اصول فقہ میں شکل اول کے کبریٰ اور قیاس استثنائی کے ملازمہ کلیہ سے بحث ہوتی ہے تو اس سے معلوم ہوا کہ اس علم کا موضوع اولہ اور احکام ہیں، اولہ سے بحث اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ مثبت للاحکام ہیں اور احکام سے بحث اس حیثیت سے ہوگی کہ وہ مثبت من الدلائل ہیں اور ہر علم میں موضوع کے عرض ذاتی سے بحث ہوتی ہے؛ لہذا یہاں بھی اولہ و احکام کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی۔

(فَيُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا) الْفَاءُ فِي قَوْلِهِ فَيُبْحَثُ مُتَعَلِّقٌ بِحَدِّ هَذَا الْعِلْمِ أَيْ إِذَا كَانَ حَدُّ أَصُولِ الْفِقْهِ هَذَا يَجِبُ أَنْ يُبْحَثَ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ الْأَدِلَّةِ وَالْأَحْكَامِ وَمُتَعَلِّقَاتِهِمَا وَالْمُرَادُ بِالْأَحْوَالِ الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا عَطْفٌ عَلَى الْأَدِلَّةِ وَالضَّمِيرُ فِي قَوْلِهِ بِهَا يَرْجِعُ إِلَى الْأَدِلَّةِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهَا هُوَ الْأَدِلَّةُ الْمُخْتَلَفُ فِيهَا كَالِاسْتِصْحَابِ وَالِاسْتِحْسَانِ وَأَدِلَّةِ الْمُقْلَدِ وَالْمُسْتَفْتَى وَأَيْضًا مَا يَتَعَلَّقُ بِالْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ مِمَّا لَهُ مَدْخَلٌ فِي كَوْنِهَا مُثَبَّتَةً لِلْحُكْمِ كَالْبَحْثِ عَنِ الْجِتْهَادِ وَنَحْوِهِ .

ترجمہ : (تو اصول فقہ میں اولہ اور ان کے متعلقات سے بحث کی جائے گی۔ ماتن کے قول ”فیبحث فیہ“ میں ”فا“ اس علم کی تعریف سے متعلق ہے، یعنی جب اصول فقہ کی تعریف یہ ہے تو واجب ہے کہ دلائل و احکام اور ان کے متعلقات کے احوال سے بحث کی جائے اور احوال سے مراد عوارض ذاتیہ ہیں اور ”ما يتعلق بها“ کا عطف ”ادلہ“ پر ہے اور ماتن کے قول ”بہا“ میں ضمیر ”ادلہ“ کی طرف لوٹ رہی ہے اور متعلقات اولہ سے مراد مختلف فیہ دلائل ہیں جیسے استصحاب، استحسان اور مقلد و مستفتی کے اولہ، نیز وہ چیزیں جو اولہ اربعہ سے متعلق ہیں، ان میں سے جن کو اولہ کے مثبت للحکم ہونے میں دخل ہے جیسے اجتہاد وغیرہ سے بحث کرنا۔

تشریح : متن کی عبارت ” فیبحث فیہ “ میں ” فا “ تفریعیہ ہے، اس کا تعلق اصول فقہ کی تعریف لقی کے ساتھ ہے، مطلب یہ ہوگا کہ جب اصول فقہ کی تعریف میں قواعد سے مراد وہ قضایا کلیہ ہیں جو فقہی احکام و مسائل پر دلیل بنتے ہیں تو اس سے ثابت ہوا کہ اصول فقہ میں ادلہ اور احکام کے احوال و متعلقات سے بحث کی جاتی ہے، احوال سے مراد یہاں عوارض ذاتیہ ہیں اور ” وما یتعلق بہا “ میں واو عاطفہ ہے، اس کا عطف ” ادلہ “ پر ہے اور ” بہا “ کی ضمیر مجرور ” ادلہ “ کی طرف لوٹ رہی ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ ” ما یتعلق بہا “ سے مراد کیا ہے؟ تو اس سلسلے میں دو احتمال ہیں: (۱) اس سے مراد مختلف فیہ دلائل ہیں، مثلاً استصحاب، استحسان وغیرہ کہ بعض حضرات انہیں حجت مانتے ہیں اور بعض نہیں مانتے (۲) اس سے مراد وہ چیزیں ہیں جن کو ادلہ اربعہ کے مثبت للاحکام ہونے میں کچھ نہ کچھ دخل ہے جیسے اجتہاد، شرائط راوی، انقطاع خبر، کیفیت سماع، راوی میں طعن اور مفہوم مخالف وغیرہ سے بحث کرنا کہ یہ سب ادلہ اربعہ کے متعلقات سے ہیں اس طور پر کہ ادلہ کے مثبت احکام ہونے میں ان کے لیے کچھ نہ کچھ دخل ضرور ہے۔

فائدہ : استحسان : نص، اجماع، ضرورت و مصلحت، عرف و عادت اور غیر ظاہر لیکن نسبتاً قوی قیاس کے مقابلے میں ظاہری قیاس کو چھوڑ دینے کا نام استحسان ہے۔ مثلاً اصول یہ ہے کہ جس جانور کا گوشت ناپاک ہوگا اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگا؛ کیونکہ جوٹھے میں اس کا لعاب دہن ملتا ہے اور لعاب گوشت ہی سے پیدا ہوتا ہے؛ لہذا جب گوشت ناپاک تو اس کا لعاب بھی ناپاک اور جب لعاب ناپاک تو اس کا جوٹھا بھی ناپاک ہوگا؛ یہی وجہ ہے کہ درندہ جانوروں کا جوٹھا ناپاک قرار دیا گیا۔ اس کا تقاضا یہ تھا کہ سباع طیور کا بھی جوٹھا ناپاک ہو، مگر ہم نے سباع طیور کے جوٹھے کو پاک قرار دیا ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ پرندوں کے پانی پینے میں زبان اور ان کا لعاب پانی تک نہیں پہنچتا، بلکہ وہ چونچ سے پانی پیتے ہیں اور چونچ ہڈی کی ہوتی ہے اور ہڈی پاک ہے، اس طرح پانی کسی ناپاک شے سے مس نہیں ہوتا؛ لہذا اس پہلو کو ترجیح دیتے ہوئے سباع طیور کا جوٹھا پاک قرار دیا گیا۔ یہ مثال استحسان بالقیاس اچھی کی ہے کہ یہاں ظاہر مگر قوی قیاس کی بنا پر قیاس جلی کو ترک

کر دیا گیا۔ یہ احناف کے نزدیک حجت ہے مگر امام شافعی اسے حجت نہیں مانتے۔ ہذا
ہوالمشہور بین الناس والمذکور فی الکتب العامة و للتفصیل مقام آخر۔

استصحاب: زمانہ ماضی میں کسی امر کے ثابت ہونے کی وجہ سے موجودہ یا آئندہ
زمانے میں بھی اس کو موجود ہی مانا جائے۔ استصحاب دلیل شرعی ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں
اہل علم کے درمیان اختلاف پایا جاتا ہے۔ کچھ لوگوں نے اسے علی الاطلاق حجت مانا ہے
اور کچھ لوگوں نے علی الاطلاق اس کے حجت ہونے کی نفی کی ہے۔ اور احناف کا قول مختار
یہ ہے کہ استصحاب حجت دافعہ ہے، حجت مثبتہ نہیں ہے یعنی ابتداءً اس سے کسی حکم کا ثبوت
نہیں ہو سکتا مثلاً اگر کوئی شخص لاپتہ ہو جائے تو جب تک اس کے ہم عصر لوگوں کا انتقال نہ
ہو جائے، اس کی املاک کے معاملے میں اسے زندہ تصور کیا جائے گا اور اس کے وارثوں
کے درمیان اس کی جائیداد تقسیم نہ ہوگی تو اب یہاں استصحاب اس کی املاک سے دوسروں
کے حق کو دفع کرتا رہے گا، لیکن اس کے لاپتہ ہونے کے دوران اگر اس کا کوئی قریبی رشتے
دار انتقال کر گیا تو اسے میت کے مال سے کچھ بھی نہیں ملے گا؛ کیوں کہ استصحاب سے کسی
حق کو ثابت نہیں کیا جاسکتا۔

وَاعْلَمْ أَنَّ الْعَوَارِضَ الذَّاتِيَّةَ لِلْأَدِلَّةِ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ مِنْهَا الْعَوَارِضُ الذَّاتِيَّةُ
الْمَبْحُوثُ عَنْهَا وَهِيَ كَوْنُهَا مُثَبَّتَةً لِلْأَحْكَامِ وَمِنْهَا مَا لَيْسَتْ بِمَبْحُوثٍ عَنْهَا
لَكِنْ لَهَا مَدْخَلٌ فِي لُحُوقِ مَا هِيَ بِمَبْحُوثٍ عَنْهَا كَكَوْنُهَا عَامَّةً أَوْ مُشْتَرَكَةً أَوْ
خَبَرَ وَاحِدٍ وَأَمْثَالَ ذَلِكَ وَمِنْهَا مَا لَيْسَ كَذَلِكَ كَكَوْنِهِ ثَلَاثِيًّا أَوْ رُبَاعِيًّا
قَدِيمًا أَوْ حَادِثًا أَوْ غَيْرَهَا فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ يَقَعُ مَحْمُولَاتٍ فِي الْقَضَايَا الَّتِي هِيَ
مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ وَالْقِسْمُ الثَّانِي يَقَعُ أَوْصَافًا وَقِيُودًا لِمَوْضُوعِ تِلْكَ الْقَضَايَا
كَقَوْلِنَا الْخَبَرُ الَّذِي يَرُويهِ وَاحِدٌ يُوجِبُ غَلْبَةَ الظَّنِّ بِالْحُكْمِ ، وَقَدْ يَقَعُ
مَوْضُوعًا لِتِلْكَ الْقَضَايَا كَقَوْلِنَا الْعَامُّ يُوجِبُ الْحُكْمَ قَطْعًا ، وَقَدْ يَقَعُ
مَحْمُولًا فِيهَا ، نَحْوُ النَّكِرَةِ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ عَامَّةً .

ترجمہ: اور تم جان لو کہ اولہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں: ان میں سے ایک وہ

عوارض ذاتیہ جو مباحوث عنہا ہیں، وہ ادلہ کا ثبوت لایا حکام ہونا ہے اور ان میں سے دوسری قسم وہ ہے جو مباحوث عنہا نہیں ہے، لیکن اسے مجہوث عنہا کے الحق ہونے میں دخل ہے، جیسا کہ ادلہ کا عام، مشترک اور خبر واحد وغیرہ ہونا اور تیسری قسم وہ ہے جو اس طرح نہ ہو جیسے ادلہ کا قدیم یا حادث وغیرہ ہونا، تو پہلی قسم ان قضایا میں محمول واقع ہوتی ہے جو اس علم کے مسائل ہیں اور دوسری قسم ان قضایا کے موضوع کے لیے اوصاف و قیود واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول ”الخبر الذی یرویہ واحد یوجب غلبۃ الظن بالحکم“ اور کبھی ان قضایا کا موضوع واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول ”العام یوجب الحکم قطعاً“ اور کبھی ان قضایا میں محمول واقع ہوتی ہے جیسے : ”النکرة فی موضع النفی عامة“

تشریح : یہاں سے عوارض ذاتیہ کی اقسام بیان کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں : (۱) وہ عوارض ذاتیہ جو اس علم میں مباحوث عنہا اور مقصود اصلی ہیں وہ ادلہ کا مثبت حکم ہونا ہے، یہ اثبات الاحکام بالادلہ ایسا عرض ذاتی ہے جس سے بحث کرنا اس علم کا مقصود اصلی ہے۔ (۲) وہ عوارض ذاتیہ جن سے بحث کرنا اس فن کا مقصود اصلی تو نہیں، لیکن ان سے بحث بایں طور کہ جاتی ہے کہ ان کو مجہوث عنہا کے لحوق میں دخل ہوتا ہے، مثلاً دلیل کا عام یا مشترک یا خبر واحد ہونا، یہ سب ادلہ کے عوارض ذاتیہ ہیں، لیکن خود مباحوث عنہا نہیں بلکہ ان کو مجہوث عنہا میں دخل ہے مثلاً اگر دلیل عام ہوگی تو کس حکم کے لیے مثبت ہوگی، مشترک ہوگی تو اس سے کس نوع کا حکم ثابت ہوگا، اگر خبر واحد ہوگی تو کس حکم کے لیے مفید ہوگی (۳) وہ عوارض ذاتیہ جو نہ تو مجہوث عنہا ہوں اور نہ ہی مجہوث عنہا میں دخیل ہوں مثلاً دلیل کا قدیم یا حادث ہونا۔

فالقسم الاول : یہاں سے عوارض ذاتیہ کی تفصیل بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا تینوں اقسام میں سے پہلی قسم قضایا کلیہ میں محمول واقع ہوتی ہے مثلاً ”الکتاب یشیت الحکم قطعاً“ یہاں اثبات حکم قضیہ کلیہ کا محمول بن رہا ہے، عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم کبھی قضیہ کلیہ کے موضوع کا وصف اور قید بنتی ہے جیسے : الخبر الذی یرویہ واحد

یوجب غلبۃ الظن بالحکم “ یہاں ” الذی یرویہ “ عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے جو موضوع ” الخبر “ کے لیے صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ قسم قضیہ کلیہ کا موضوع بن جاتی ہے مثلاً ” العام یوجب الحکم قطعاً “ یہاں ” العام “ خود قضیہ کلیہ کا موضوع واقع ہو رہا ہے اور کبھی یہ دوسری قسم قضیہ کلیہ کا محمول بنتی ہے جیسے ” النکرة فی موضع النفی عامة “ یہاں ” عامة “ عوارض ذاتیہ کی دوسری قسم ہے جو قضیہ کا محمول واقع ہو رہی ہے۔

وَكَذَلِكَ الْأَعْرَاضُ الذَّاتِيَّةُ لِلْحُكْمِ ثَلَاثَةٌ أَقْسَامٍ أَيْضًا الْأَوَّلُ مَا يَكُونُ مَبْحُوثًا عَنْهَا ، وَهُوَ كَوْنُ الْحُكْمِ ثَابِتًا بِالْأَدِلَّةِ الْمَذْكُورَةِ ، وَالثَّانِي مَا يَكُونُ لَهُ مَدْخَلٌ فِي لِحُوقِ مَا هُوَ مَبْحُوثٌ عَنْهَا كَكَوْنِهِ مُتَعَلِّقًا بِفِعْلِ الْبَالِغِ أَوْ بِفِعْلِ الصَّبِيِّ وَنَحْوِهِ . وَالثَّالِثُ مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ فَالْأَوَّلُ يَكُونُ مَحْمُولًا فِي الْقَضَايَا الَّتِي هِيَ مَسَائِلُ هَذَا الْعِلْمِ وَالثَّانِي أَوْصَافًا وَقِيُودًا لِمَوْضُوعِ تِلْكَ الْقَضَايَا ، وَقَدْ يَقَعُ مَوْضُوعًا وَقَدْ يَقَعُ مَحْمُولًا كَقَوْلِنَا الْحُكْمُ الْمُتَعَلِّقُ بِالْعِبَادَةِ يَثْبُتُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَنَحْوِ الْعُقُوبَةِ لَا تَثْبُتُ بِالْقِيَاسِ وَنَحْوِ زَكَاةِ الصَّبِيِّ عِبَادَةً . وَأَمَّا الثَّالِثُ مِنْ كِلَا الْقِسْمَيْنِ بِمَعْزِلٍ عَنْ هَذَا الْعِلْمِ وَعَنْ مَسَائِلِهِ .

ترجمہ : اسی طرح حکم کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں، پہلی قسم جو مبحث عنہا ہو اور وہ حکم کا ادلہ مذکورہ سے ثابت ہوتا ہے، اور دوسری قسم وہ ہے جس کو مبحث عنہا کے لحوق میں دخل ہو جیسے حکم کا بالغ یا نابالغ وغیرہ کے فعل سے متعلق ہونا، اور تیسری قسم وہ ہے جو اس طرح نہ ہو، پہلی قسم ان قضایا میں محمول واقع ہوگی جو اس علم کے مسائل ہیں اور دوسری قسم ان قضایا کے موضوع کے لیے اوصاف و قیود بنتی ہے اور کبھی موضوع واقع ہوتی ہے اور کبھی محمول واقع ہوتی ہے جیسے ہمارا قول ” الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد “ اور جیسے ” العقوبة لا یثبت بالقیاس “ اور جیسے ” زکوة الصبی عبادة “ لیکن دونوں اقسام میں سے تیسری قسم اس علم اور اس کے مسائل سے جدا ہے۔

تشریح : جس طرح ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تین قسمیں ہیں، اسی طرح احکام کے عوارض ذاتیہ کی بھی تین قسمیں ہیں: (۱) اس فن میں مجوٹ عنہا اور مقصود اصلی ہوں جیسے: احکام کا ادلہ سے ثابت ہونا (۲) مجوٹ عنہا سے متعلق ہوں جیسے: حکم کا بالغ، یا نابالغ، مسافر یا مقيم سے متعلق ہونا (۳) اس علم میں مجوٹ عنہا ہوں اور نہ مجوٹ عنہا سے متعلق ہوں جیسے: احکام کا قدیم یا حادث ہونا وغیرہ۔ اب پہلی قسم صرف فقہ کا محمول واقع ہوگی جیسے ”الحکم یثبت بخبر الواحد“ یہاں ”یثبت بخبر الواحد“ پہلی قسم ہے جو قضیہ کا محمول واقع ہو رہی ہے اور دوسری قسم کبھی تو موضوع کی صفت واقع ہوگی جیسے ”الحکم المتعلق بالعبادة یثبت بخبر الواحد“ یہاں ”المتعلق بالعبادة“ دوسری قسم ہے جو موضوع ”الحکم“ کی صفت واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ قسم محمول واقع ہوگی جیسے ”زکوۃ الصبی عبادة“ یہاں ”عبادة“ دوسری قسم ہے جو محمول واقع ہو رہی ہے اور کبھی یہ دوسری قسم قضیہ کا موضوع واقع ہوگی جیسے ”العقوبة لا تثبت بالقیاس“ یہاں ”العقوبة“ دوسری قسم ہے جو موضوع واقع ہو رہی ہے۔

واما الثالث : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ادلہ کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم، اسی طرح احکام کے عوارض ذاتیہ کی تیسری قسم جو نہ تو مجوٹ عنہا ہیں اور نہ ہی مجوٹ عنہا کے ساتھ ان کا کوئی تعلق ہے مثلاً دلیل کا جملہ اسمیہ ہونا، جملہ فعلیہ ہونا، ثلاثی ہونا، رباعی ہونا وغیرہ، یہ سب ایسے عوارض ذاتیہ ہیں جو نہ تو مجوٹ عنہا ہیں اور نہ مجوٹ عنہا میں ان کا کوئی دخل ہے؛ لہذا اصول فقہ میں ان سے بحث بھی نہیں کی جائے گی۔

(وَيَلْحَقُ بِهِ الْبَحْثُ عَمَّا يَثْبُتُ بِهِ هَذِهِ الْأَدِلَّةُ ، وَهُوَ الْحُكْمُ وَعَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ) الضَّمِيرُ الْمَجْرُورُ فِي قَوْلِهِ وَيَلْحَقُ بِهِ رَاجِعٌ إِلَى الْبَحْثِ الْمَذْذُولِ فِي قَوْلِهِ فَيُبْحَثُ وَقَوْلُهُ عَمَّا يَثْبُتُ أَيُّ عَنْ أَحْوَالِ مَا يَثْبُتُ وَقَوْلُهُ عَمَّا يَتَعَلَّقُ بِهِ أَيُّ بِالْحُكْمِ ، وَهُوَ الْحَاكِمُ وَالْمَحْكُومُ بِهِ وَالْمَحْكُومُ عَلَيْهِ وَاعْلَمْ أَنَّ قَوْلَهُ وَيَلْحَقُ بِهِ يَحْتَمِلُ أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا أَنْ يُرَادَ بِهِ أَنْ يُذْكَرَ مَبَاحِثُ الْحُكْمِ بَعْدَ مَبَاحِثِ الْأَدِلَّةِ عَلَى أَنَّ مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ وَالْأَحْكَامُ وَالثَّانِي أَنْ

مَوْضُوعَ هَذَا الْعِلْمِ الْأَدِلَّةُ فَقَطْ وَإِنَّمَا يُبْحَثُ عَنِ الْأَحْكَامِ عَلَى أَنَّهُ مِنْ لَوَاحِقِ هَذَا الْعِلْمِ فَإِنَّ أَصُولَ الْفَقْهِ هِيَ أَدِلَّةُ الْفَقْهِ ، ثُمَّ أُرِيدَ بِهِ الْعِلْمُ بِالْأَدِلَّةِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُثَبَّتَةٌ لِلْحُكْمِ فَالْمَبَاحِثُ النَّاشِئَةُ عَنِ الْحُكْمِ وَمَا يَتَعَلَّقُ بِهِ خَارِجَةٌ عَنْ هَذَا الْعِلْمِ وَهِيَ مَسَائِلُ قَلِيلَةٌ تُذَكِّرُ عَلَى أَنَّهَا لَوَاحِقُ وَتَوَابِعُ لِمَسَائِلِ هَذَا الْعِلْمِ كَمَا أَنَّ مَوْضُوعَ الْمَنْطِقِ التَّصَوُّرَاتُ وَالتَّصْدِيقَاتُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا مُوَصِّلَةٌ إِلَى تَصَوُّرٍ وَتَصْدِيقٍ فَمُعْظَمُ مَسَائِلِ الْمَنْطِقِ رَاجِعٌ إِلَى أَحْوَالِ الْمُوَصِّلِ وَإِنْ كَانَ يُبْحَثُ فِيهِ عَلَى سَبِيلِ النُّذْرَةِ عَنْ أَحْوَالِ التَّصَوُّرِ الْمُوَصِّلِ إِلَيْهِ كَالْبَحْثِ عَنِ الْمَاهِيَّاتِ أَنَّهَا قَابِلَةٌ لِلْحَدِّ فَهَذَا الْبَحْثُ يُذَكِّرُ عَلَى طَرِيقِ التَّبَعِيَّةِ فَكَذَا هُنَا وَفِي بَعْضِ كُتُبِ الْأَصُولِ لَمْ يُعَدَّ مَبَاحِثُ الْحُكْمِ مِنْ مَبَاحِثِ هَذَا الْعِلْمِ لَكِنَّ الصَّحِيحَ هُوَ الْإِخْتِمَالُ الْأَوَّلُ .

ترجمہ : (اور اس کے ساتھ وہ بحث بھی لاحق ہے، جو ان ادلہ سے ثابت ہوتی ہے اور وہ حکم اور اس کے متعلقات ہیں) ماتن کے قول ”یلحق بہ“ میں ضمیر مجرور اس بحث کی طرف لوٹ رہی ہے جو ماتن کے قول ”فیبحث“ میں مذکور ہے، اور ماتن کے قول ”عما یثبت“ سے مراد ”عن احوال مایثبت“ ہے اور ماتن کے قول ”عما یتعلق بہ“ میں ضمیر مجرور کا مرجع ”حکم“ ہے اور متعلقات حکم سے مراد حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں، اور تم جان لو کہ ماتن کا قول ”ویلحق بہ“ دو امر کا احتمال رکھتا ہے، ان میں سے ایک یہ ہے کہ اس سے مراد یہ لیا جائے کہ حکم کے مباحث، ادلہ کے مباحث کے بعد مذکور ہوں گے، اس بنیاد پر کہ اس علم کا موضوع ادلہ اور احکام ہیں اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ اس علم کا موضوع صرف ادلہ ہیں اور احکام سے بحث اس لیے کی جاتی ہے کہ وہ اس علم کے لواحق سے ہیں؛ اس لیے کہ اصول فقہ، فقہ کے دلائل ہیں پھر اصول فقہ سے مراد ادلہ کو اس حیثیت سے جاننا ہے کہ وہ مثبت حکم ہیں، تو حکم سے پیدا ہونے والے مباحث اور اس کے متعلقات اس علم سے خارج ہیں اور یہ تھوڑے مسائل ہیں، جن کو اس بنیاد پر ذکر کیا جاتا ہے کہ یہ اس علم کے مسائل سے لاحق اور ان کے تابع ہیں، جیسا کہ منطق کا موضوع

تصورات و تصدیقات اس حیثیت سے ہیں کہ وہ (مجہول) تصور و تصدیق تک پہنچانے والے ہیں، تو منطق کے بیشتر مسائل موصل کے احوال کی طرف لوٹتے ہیں؛ اگرچہ منطق میں کبھی کبھار تصور موصل الیہ کے احوال سے بحث کی جاتی ہے، جیسے ماہیات سے بحث کرنا کہ وہ حد کو قبول کرنے والی ہیں، تو یہ بحث بطریق تبعیت مذکور ہوتی ہے، یہی حال یہاں بھی ہے، اور بعض کتب اصول میں حکم کے مباحث اس علم کے مباحث سے شمار نہیں کیے گئے ہیں، لیکن پہلا احتمال صحیح ہے۔

تشریح: اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ اس علم میں جس طرح ادلہ اور ان کے متعلقات سے بحث ہوتی ہے، اسی طرح جو چیز ادلہ سے ثابت ہوتی ہے یعنی احکام اور ان کے متعلقات ان سے بھی تبعاً و ضمناً بحث ہوتی ہے۔ عبارت کی توضیح کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ ”یلاحق بہ“ کی ضمیر مجرور اس بحث کی طرف لوٹ رہی ہے جو سابقہ عبارت ”فیبحث“ سے ماخوذ و مفہوم ہے اور ”عمایشت“ میں ”ما“ سے پہلے مضاف محذوف ہے یعنی ”عن احوال مایشت“ کیوں کہ احوال ہی سے بحث کی جاتی ہے اور ”یتعلق بہ“ کی ضمیر مجرور حکم کی طرف لوٹ رہی ہے اور متعلقات حکم سے مراد حاکم، محکوم بہ اور محکوم علیہ ہیں۔

مصنف کی اس وضاحت کے مطابق متن تنقیح کی عبارت کا مفہوم یہ ہوا کہ بحث ادلہ کے ساتھ اس چیز کی بحث لاحق ہوتی ہے جو ادلہ سے ثابت ہے یعنی حکم اور اس کے متعلقات، اب لاحق ہونے کا مطلب کیا ہے؟ تو اس سلسلے میں دو احتمال ہیں: (۱) لحوق بعد کے معنی میں ہے، اس تقدیر پر مطلب یہ ہوگا کہ ادلہ کے احوال کو پہلے اور احکام کے احوال کو بعد میں ذکر کیا جائے گا اس صورت میں اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہوں گے (۲) لحوق بمعنی تبعیت ہو، اب معنی یہ ہوگا کہ ادلہ کی بحث اصالةً و استقلالاً اور احکام کی بحث تبعاً و ضمناً مذکور ہوگی، اس صورت میں اصول فقہ کا موضوع اصالةً ادلہ ہوں گی اور احکام کو تبعاً ذکر کیا جائے گا جیسے منطق کا موضوع تصور و تصدیق موصل ہیں، لیکن تصور مجہول اور تصور موصل الیہ سے بحث تبعاً ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ بعض کتب

اصول میں احکام کے مباحث اصول فقہ سے شمار نہیں کیے گئے ہیں، لیکن مصنف کی صراحت کے مطابق پہلا احتمال رائج ہے کہ اصول فقہ کا موضوع ادلہ اور احکام دونوں ہیں۔

وَقَوْلُهُ وَهُوَ الْحُكْمُ ، فَإِنْ أُريدَ بِالْحُكْمِ الْخِطَابُ الْمُتَعَلِّقُ بِأَفْعَالِ الْمُكَلَّفِينَ ، وَهُوَ قَدِيمٌ فَالْمُرَادُ بِثُبُوتِهِ بِالْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ ثُبُوتُ عِلْمِنَا بِهِ بِتِلْكَ الْأَدِلَّةِ وَإِنْ أُريدَ بِالْحُكْمِ أَثَرُ الْخِطَابِ كَالْوُجُوبِ وَالْحُرْمَةِ فَثُبُوتُهُ بِبَعْضِ الْأَدِلَّةِ الْأَرْبَعَةِ صَحِيحٌ وَبِالْبَعْضِ لَا كَالْقِيَاسِ مَثَلًا ؛ لِأَنَّ الْقِيَاسَ غَيْرُ مُثَبَّتٍ لِلْوُجُوبِ ، بَلْ مُثَبَّتٌ غَلْبَةً ظَنُّهُ بِالْوُجُوبِ كَمَا قِيلَ : إِنَّ الْقِيَاسَ مُظْهِرٌ لَا مُثَبَّتٌ فَيَكُونُ الْمُرَادُ بِالْإِثْبَاتِ إِثْبَاتُ غَلْبَةِ الظَّنِّ وَإِنْ نُوقِشَ فِي ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّفْظَ الْوَاحِدَ لَا يُرَادُ بِهِ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ وَالْمَجَازِيَّةُ مَعًا فَنَقُولُ نُرِيدُ فِي الْجَمِيعِ إِثْبَاتَ الْعِلْمِ لَنَا أَوْ غَلْبَةَ الظَّنِّ لَنَا .

ترجمہ : اور ماتن کے قول ”وہو الحکم“ میں اگر حکم سے مراد وہ خطاب ہے جو مکلفین کے افعال سے متعلق ہے اور قدیم ہے تو مراد اس کے ادلہ اربعہ کے ذریعے ثابت ہونے سے اس بات کا ثبوت ہے کہ ہم نے اسے ان ادلہ سے پہچانا ہے اور حکم سے مراد اگر خطاب کا اثر لیا جائے جیسے واجب اور حرام ہونا تو اس کا ثبوت بعض ادلہ اربعہ سے صحیح ہے اور بعض سے نہیں جیسے کہ قیاس وجوب کے لیے مثبت نہیں ہے بلکہ وہ وجوب کے غلبہ ظن کو ثابت کرنے والا ہے، جیسا کہ کہا جاتا ہے: قیاس مظہر ہے مثبت نہیں، تو اثبات سے مراد غلبہ ظن کا اثبات ہے، اگر اس سلسلے میں مناقشہ کیا جائے کہ لفظ واحد سے ایک ہی ساتھ معنی حقیقی اور معنی مجازی مراد نہیں لیا سکتا تو ہم کہیں گے کہ ہم مراد لیتے ہیں تمام میں ہمارے علم کے ثابت کرنے کو یا غلبہ ظن کے ثابت کرنے کو۔

تشریح : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : آپ نے یہ کہا کہ ادلہ کے مباحث کے ساتھ احکام اور ان کے متعلقات سے بھی اس علم میں بحث کی جاتی ہے، اب ہم پوچھتے ہیں کہ حکم سے مراد یہاں پر کیا ہے؟ اگر

حکم سے مراد ”خطاب اللہ تعالیٰ المتعلق بافعال المکلفین“ ہے تو یہ درست نہیں؛ کیوں کہ جو چیز دلائل سے ثابت ہوتی ہے وہ پہلے معدوم ہوتی ہے، جب کہ خطاب اللہ قدیم ہے اور اگر حکم سے مراد خطاب اللہ کا اثر ہے یعنی اباحت و حرمت اور وجوب و غیرہ تو ان کا ثبوت اصول ثلاثہ یعنی کتاب و سنت اور اجماع امت سے تو یقینی ہے، لیکن قیاس سے یہ احکام ثابت نہیں ہوتے؛ کیوں کہ قیاس صرف مظہر حکم ہے، مثبت حکم نہیں ہے، تو ادلہ کے بارے میں مطلقاً یہ کہنا کیسے صحیح ہوگا کہ یہ مثبت احکام ہیں۔

جواب: یہاں حکم کے دونوں معنی مراد لیے جاسکتے ہیں، رہی بات یہ کہ اگر حکم سے مراد خطاب الہی ہو تو اس کا حادث ہونا لازم آئے گا، اس کا جواب یہ دیا جائے گا کہ ادلہ سے خطاب اللہ کا نفس ثبوت مراد نہیں بلکہ ہمارے علم میں ثابت ہونا مراد ہے، اب ہم حادث ہیں تو ہمارا علم کیوں نہیں حادث ہوگا! اور اثر و نتیجہ والا معنی مراد لینے کی صورت میں اعتراض کا جواب یہ دیا جائے کہ ثبوت جس طرح ادلہ ثلاثہ سے ہوتا ہے، اس طرح قیاس سے بھی ہوتا ہے، فرق صرف اتنا ہے کہ ادلہ ثلاثہ سے ثبوت قطعی اور یقینی ہوتا ہے اور قیاس سے ثبوت ظنی ہوتا ہے۔

سوال: اس تقریر پر تو جمع بین الحقیقۃ والہجاز لازم آرہا ہے؛ کیوں کہ اثبات ایک لفظ ہے جس کا استعمال قطعیت میں حقیقی اور ظن میں مجازی ہے تو ایک ہی لفظ سے آپ نے حقیقی اور مجازی دونوں معنی مراد لیا یعنی کتاب و سنت اور اجماع امت کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ نے حقیقی معنی مراد لیا اور قیاس کی طرف نسبت کرتے ہوئے آپ نے مجازی معنی مراد لیا، اسی کو جمع بین الحقیقۃ والہجاز کہتے ہیں جو درست نہیں ہے۔

جواب: تمام ادلہ میں اثبات سے مراد اثبات العلم لنا واثبات غلبۃ الظن لنا ہے۔ بلفظ دیگر یوں کہہ لیجیے کہ یہاں عموم مجاز کے طور پر ثبوت سے مراد مطلقاً ادراک ہے خواہ ادراک جازم ہو یا ادراک راجح تو ادلہ ثلاثہ سے ادراک جازم کا حصول ہوتا ہے اور قیاس سے ادراک راجح یعنی غلبہ ظن کا حصول ہوتا ہے۔

فائدہ: عموم مجاز: ایسا مجازی معنی مراد لینا کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد

ہو جائے جیسے: لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے۔

وَأَعْلَمُ أَنِّي لَمَّا وَقَعْتُ فِي مَبَاحِثِ الْمَوْضُوعِ وَالْمَسَائِلِ أَرَدْتُ أَنْ أَسْمِعَكَ بَعْضَ مَبَاحِثِهِمَا الَّتِي لَا يَسْتَعْنِي الْمَحْصُلُ عَنْهَا وَإِنْ كَانَ لَا يَلِيقُ بِهَذَا الْفَنِّ مِنْهَا أَنَّهُمْ قَدْ ذَكَرُوا أَنَّ الْعِلْمَ الْوَاحِدَ قَدْ يَكُونُ لَهُ أَكْثَرُ مِنْ مَوْضُوعٍ وَاحِدٍ كَالطَّبِّ فَإِنَّهُ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ أَحْوَالِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ وَعَنِ الْأَدْوِيَةِ وَنَحْوِهَا، وَهَذَا غَيْرُ صَحِيحٍ وَالتَّحْقِيقُ فِيهِ أَنَّ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ فِي الْعِلْمِ إِنْ كَانَ إِضَافَةً شَيْءٍ إِلَى آخَرَ كَمَا أَنَّ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ يُبْحَثُ عَنْ إِبْتَاتِ الْأَدِلَّةِ لِلْحُكْمِ وَفِي الْمَنْطِقِ يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ إِيصَالِ تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ، إِلَى تَصَوُّرٍ أَوْ تَصْدِيقٍ وَقَدْ يَكُونُ بَعْضُ الْعَوَارِضِ الَّتِي لَهَا مَدْخَلٌ فِي الْمَبْحُوثِ عَنْهُ نَاشِئَةً عَنْ أَحَدِ الْمُضَافَيْنِ وَبَعْضُهَا عَنِ الْآخَرِ فَمَوْضُوعُ هَذَا الْعِلْمِ كِلَا الْمُضَافَيْنِ وَإِنْ لَمْ يَكُنِ الْمَبْحُوثَ عَنْهُ الْإِضَافَةُ لَا يَكُونُ مَوْضُوعُ الْعِلْمِ الْوَاحِدِ أَشْيَاءَ كَثِيرَةً؛ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمِ وَاخْتِلَافَهُ إِنَّمَا هُوَ بِاتِّحَادِ الْمَعْلُومَاتِ أَيْ الْمَسَائِلِ وَاخْتِلَافِهَا فَاخْتِلَافُ الْمَوْضُوعِ يُوجِبُ اخْتِلَافَ الْعِلْمِ وَإِنْ أُرِيدَ بِالْعِلْمِ الْوَاحِدِ مَا وَقَعَ الْإِصْطِلَاحُ عَلَى أَنَّهُ عِلْمٌ وَاحِدٌ مِنْ غَيْرِ رِعَايَةِ مَعْنَى يُوجِبُ الْوَحْدَةَ فَلَا اعْتِبَارَ بِهِ عَلَى أَنَّ لِكُلِّ وَاحِدٍ أَنْ يَصْطَلَحَ حِينَئِذٍ عَلَى أَنَّ الْفِقْهَ وَالْهَنْدَسَةَ عِلْمٌ وَاحِدٌ وَمَوْضُوعُهُ شَيْئَانِ فَعَلُ الْمُكَلَّفِ وَالْمِقْدَارُ وَمَا أُرْدُوا مِنَ النَّظِيرِ، وَهُوَ بَدَنُ الْإِنْسَانِ وَالْأَدْوِيَةُ فَجَوَابُهُ أَنَّ الْبَحْثَ فِي الْأَدْوِيَةِ إِنَّمَا هُوَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ بَدَنَ الْإِنْسَانِ يَصِحُّ بِبَعْضِهَا وَيَمْرَضُ بِبَعْضِهَا فَالْمَوْضُوعُ فِي لَجْمِيعِ بَدَنِ الْإِنْسَانِ.

ترجمہ: تم جان لو کہ جب میں موضوع اور مسائل کے مباحث میں پڑا تو میں نے چاہا کہ تمہیں ان دونوں کے بعض وہ مباحث سناؤں جن سے علم حاصل کرنے والا بے نیاز نہیں ہو سکتا، اگرچہ وہ مباحث اس فن کے لائق نہیں ہیں۔ ان میں سے ایک یہ ہے کہ صولیین نے ذکر کیا ہے کہ ایک علم کے لیے کبھی ایک سے زائد موضوع ہوتے ہیں مثلاً علم لب میں بدن انسانی سے بھی بحث کی جاتی ہے اور دواؤں کے احوال سے بھی، حالاں کہ صحیح نہیں ہے اور حق بات اس سلسلے میں یہ ہے کہ اگر کسی علم میں مجوٹ عنہ اضافت بین

الشیخین ہو جیسا کہ اصول فقہ میں ادلہ کے حکم کو ثابت کرنے سے بحث کی جاتی ہے اور منطق میں تصور یا تصدیق (معلوم) کے تصور یا تصدیق (مجہول) تک پہنچانے سے بحث کی جاتی ہے اور بعض وہ عوارض جن کا مجوٹ عنہ میں دخل ہو، مضافین میں سے ایک سے پیدا ہوں اور بعض دوسرے سے تو اس علم کا موضوع دونوں مضاف ہیں اور اگر مجوٹ عنہ اضافت نہ ہو تو ایک علم کا موضوع کثیر چیزیں نہ ہوں گی؛ کیوں کہ علم کا اتحاد و اختلاف معلومات یعنی مسائل کے اتحاد و اختلاف کو واجب کرتا ہے اور اگر علم واحد سے مراد وہ چیز لی جائے جس پر اصطلاح واقع ہے کہ وہ ایک علم ہے، بغیر اس معنی کی رعایت کرتے ہوئے جو وحدت کو واجب کرتا ہے تو اس کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا، علاوہ ازیں ہر ایک کو اس وقت اصطلاح بنانے کا اختیار ہوگا کہ فقہ اور ہندسہ ایک ہے اور اس کا موضوع دو چیزیں ہیں، مکلف کا فعل اور مقدار اور جو نظیر انہوں نے پیش کی ہے اور وہ بدن انسانی اور ادویہ ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ ادویہ میں بحث اس حیثیت سے ہوتی ہے کہ بدن انسانی بعض دواؤں سے صحیح اور بعض سے بیمار ہوتا ہے، تو موضوع تمام میں بدن انسانی ہے۔

تشریح: یہاں سے چند ان مباحث کا ذکر کر رہے ہیں، جن کا اصول فقہ میں کوئی دخل نہیں ہے، مگر اصول فقہ کے طلب گار کے لیے ان مباحث کا جاننا از حد ضروری ہے، چنانچہ مصنف علیہ الرحمہ نے یہاں تین مباحث کا تذکرہ کیا ہے: (۱) متعدد اشیا ایک علم کا موضوع بن سکتی ہیں یا نہیں؟ تو جمہور علمائے اصول اس بات کے قائل ہیں کہ علم واحد کے موضوع میں مطلقاً تعدد ہو سکتا ہے، جیسے کہ علم طب کا موضوع بدن انسانی اور ادویہ دونوں ہیں؛ کیوں کہ علم طب میں ان دونوں کے احوال سے بحث ہوتی ہے، مگر مصنف علیہ الرحمہ کا موقف اس سلسلے میں یہ ہے کہ علی الاطلاق تعدد کا قول کرنا صحیح نہیں ہے، بلکہ اس میں تفصیل ہے کہ مجوٹ عنہ اگر اضافت الشی الی الآخر ہو (موضوع ایسی چیز بن رہی ہو، جس کی اضافت و نسبت دوسری چیز کی طرف ہو) تو اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) وہ عوارض جن کو مجوٹ عنہ میں دخل ہے، مضافین سے ناشی ہوں گے یا ایک سے، اگر دونوں سے پیدا ہوں تو علم واحد کے موضوع میں تعدد ہوگا جیسا کہ اصول فقہ میں ہے کہ جو عوارض ذاتیہ اس

میں مجھوٹ عنہ ہیں، ان میں سے کچھ اولہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے دلیل کا عام ہونا، مشترک ہونا وغیرہ اور کچھ احکام سے پیدا ہوتے ہیں جیسے حکم کا عبادت یا عقوبت کے قبیل سے ہونا اور اگر مجھوٹ عنہ اضافت بین الشیئین ہو، لیکن جو عوارض مجھوٹ عنہا ہیں، مضافین میں سے کسی ایک سے پیدا ہوں، مثلاً علم منطق میں کہ یہاں مجھوٹ عنہ اضافت (ایصال) تو ضرور ہے، لیکن وہ عوارض جن کو مجھوٹ عنہا میں دخل ہے، صرف ایک مضاف یعنی موصل سے پیدا ہوتے ہیں دوسرے مضاف یعنی موصل الیہ سے پیدا نہیں ہوتے، پہلی صورت میں تعدد ہو سکتا ہے اور دوسری صورت میں نہیں اور اگر مجھوٹ عنہ اضافت ہی نہ ہو جیسے علم فقہ کا موضوع فعل مکلف ہے، تو اس صورت میں بھی علم واحد کے موضوع میں تعدد نہیں ہو سکتا، حاصل یہ ہے کہ مسئلہ دائرہ کی تین صورتیں ہیں: (۱) مبحوٹ عنہ اضافت بین الشیئین ہو اور عوارض مضافین سے ناشی ہوں (۲) مبحوٹ عنہ اضافت ہو اور عوارض مضافین میں سے کسی ایک سے ناشی ہوں (۳) مبحوٹ عنہ سرے سے اضافت ہی نہ ہو۔ پہلی صورت میں تعدد موضوع جائز ہے، جب کہ دوسری اور تیسری صورت میں تعدد موضوع جائز نہیں ہے۔

فائدہ: صاحب توضیح نے پہلی اور تیسری صورت کے حکم کو صراحتاً بیان کیا ہے مگر دوسری صورت کو صراحتاً بیان نہیں کیا ہے لیکن یہ صورت بھی عبارت سے مستفاد ہے وہ اس طرح کہ مجھوٹ عنہ اضافت بین الشیئین کی دو مثالیں پیش کی ہیں: ایک تو یہ کہ اصول فقہ کا موضوع اثبات الادلة للاحکام ہے اور دوسری یہ کہ منطق کا موضوع ایصال تصور الی تصور اور ایصال تصدیق الی تصدیق ہے اور سب جانتے ہیں کہ منطق کا موضوع اضافت بین الشیئین ضرور ہے مگر عوارض مضافین سے ناشی نہیں ہوتے بلکہ صرف جانب موصل سے ناشی ہوتے ہیں، طرف موصل الیہ سے ناشی نہیں ہوتے؛ لہذا ضروری ہے کہ اس مثال کو دوسری صورت پر محمول کیا جائے اور اس کو پہلی صورت سے متصل اس لیے ذکر کیا کہ ان دونوں میں قدر مشترک اضافت بین الشیئین ہے، اس لیے نہیں کہ منطق کے موضوع میں بھی تعدد ہے جس طرح اصول فقہ کے موضوع میں تعدد ہے

اور اس صورت کو صراحتاً ذکر نہ کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہ صورت مصنف کے قول ”بعض العوارض الخ“ سے مفہوم ہو رہی ہے جیسا کہ ”تلویح“ کے محشی ملا عبد الحکیم سیالکوٹی نے ”تصریح“ میں اس کی صراحت کی ہے۔

لأن اتحاد العلم : یہاں سے موضوع کے عدم تعدد پر دلیل قائم کر رہے ہیں کہ علم کا اتحاد و اختلاف مسائل اور معلومات کے اتحاد و اختلاف سے ہوتا ہے، اگر مسائل و معلومات میں اتحاد ہو تو علم بھی واحد ہوتا ہے اور اگر معلومات مختلف ہوں تو علم میں بھی تعدد ہوتا ہے اور معلومات و مسائل کا اتحاد و اختلاف موضوع کے اتحاد و اختلاف سے ہوتا ہے، اگر موضوع ایک ہے تو معلومات و مسائل میں بھی اتحاد و اختلاف ہوگا اور اگر موضوع مختلف ہے تو معلومات میں بھی اختلاف ہوگا، اس طرح علم کا اتحاد و اختلاف موضوع کے اتحاد و اختلاف پر موقوف ہوگا؛ کیوں کسی شے کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ اسی شے کا موقوف علیہ ہوتا ہے، اب اگر علم واحد کے لیے متعدد موضوع ہوں تو موضوع کا تعدد علم کے اختلاف و تعدد کا تقاضا کرے گا حالاں کہ ہم نے علم واحد فرض کیا ہے تو فرض کیا تھا ایک علم اور نکل آئے علوم متعددہ، یہ خرابی صرف اس لیے لازم آئی کہ ہم نے تعدد موضوع کا قول کیا ہے، معلوم یہ ہوا کہ تعدد موضوع کا قول علی الاطلاق درست نہیں ہے۔

وان ارید : اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : ایسا کیوں نہیں ہو سکتا کہ مسائل و معلومات کے اختلاف کے باوجود علم کے واحد ہونے پر اصطلاح قائم کر لی جائے تو اب موضوع کا تعدد علم کے تعدد کو مستلزم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ علم کے واحد ہونے پر اصطلاح قائم ہے۔

جواب (۱) : ایسی اصطلاح ساقط اور کالعدم قرار دی جائے گی؛ کیوں کہ یہاں جہت مشترکہ کی رعایت کیے بغیر تعدد موضوع کے باوجود علم کے اتحاد پر اصطلاح قائم ہے جو صحیح نہیں؛ اس لیے کہ جو لوگ تعدد موضوع کے قائل ہیں، وہ بھی جہت مشترکہ کی قید لگاتے ہیں **جواب (۲) :** اگر اس اصطلاح کو معتبر قرار دیا جائے تو پھر کوئی یہ بھی کہہ سکتا ہے کہ علم فقہ اور علم ہندسہ دونوں ایک ہی علم ہیں، حالاں کہ ان کو علم واحد کہنا بالکل غلط ہے؛ تو معلوم یہ

ہوا کہ معلومات و مسائل کے اختلاف کے باوجود علم ایک ماننے کی اصطلاح قائم کر لینا معتبر نہیں ہے۔

و ما اور دوا: اس عبارت سے جمہور کی پیش کردہ دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں، جمہور نے اپنے موقف پر یہ دلیل پیش کی تھی کہ علم طب کا موضوع ادویہ اور بدنی انسانی دونوں ہیں؛ اس لیے کہ دونوں ہی کے احوال سے علم طب میں بحث ہوتی ہے؛ لہذا ایک علم کے موضوع میں تعدد ہو سکتا ہے، اس دلیل کا جواب دیتے ہوئے مصنف فرماتے ہیں کہ علم طب میں ادویہ سے بحث مستقل موضوع ہونے کے اعتبار سے نہیں ہوتی ہے بلکہ بدن انسانی کے عوارض ذاتیہ ہونے کی وجہ سے ادویہ سے بحث ہوتی ہے کہ یہ ادویہ بدن انسانی کے لیے نفع بخش ہیں یا نقصان دہ ہیں۔

فائدہ : علم طب : وہ علم ہے جس کے ذریعے معالجہ امراض اور حفظان صحت کی تدبیر معلوم ہو، اس کا موضوع بدن انسانی ہے صحت و مرض کی حیثیت سے اور غرض و غایت جسمانی امراض کی زد سے بچنا ہے۔

علم ہندسہ : وہ علم ہے جس میں خطوط و سطوح اور اجسام کے مقادیر و لواحق، مقادیر کے احوال و اوضاع، باہمی نسبتیں اور اشکال کی خاصیتیں معلوم ہوں، موضوع مقدار اور غرض و غایت مقدار و کیفیت کے احوال کا جانا ہے۔

وَمِنْهَا أَنَّهُ قَدْ تَذَكَّرُ الْحَيَثِيَّةُ فِي الْمَوْضُوعَاتِ وَلَهُ مَعْنَيَانِ أَحَدُهُمَا أَنَّ الشَّيْءَ مَعَ تِلْكَ الْحَيَثِيَّةِ مَوْضُوعٌ كَمَا يُقَالُ الْمَوْجُودُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ مَوْضُوعٌ لِلْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ فَيُبْحَثُ فِيهِ عَنِ الْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الَّتِي تَلْحَقُهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَوْجُودٌ كَالْوَحْدَةِ وَالْكَثَرَةِ وَنَحْوِهِمَا ، وَلَا يُبْحَثُ فِيهِ عَنْ تِلْكَ الْحَيَثِيَّةِ ؛ لِأَنَّ الْمَوْضُوعَ مَا يُبْحَثُ عَنْ أَعْرَاضِهِ لَا مَا يُبْحَثُ عَنْهُ أَوْ عَنْ أَجْزَائِهِ وَثَانِيَهُمَا أَنَّ الْحَيَثِيَّةَ تَكُونُ بَيَانًا لِلْأَعْرَاضِ الذَّاتِيَّةِ الْمَبْحُوثِ عَنْهَا فَإِنَّهُ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ لِلشَّيْءِ أَعْرَاضٌ ذَاتِيَّةٌ مُتَنَوِّعَةٌ وَإِنَّمَا يُبْحَثُ فِي عِلْمٍ عَنْ نَوْعٍ مِنْهَا فَالْحَيَثِيَّةُ بَيَانُ ذَلِكَ النَّوعِ فَقَوْلُهُمْ مَوْضُوعُ الطَّبِّ بَدَنُ الْإِنْسَانِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَصِحُّ وَيَمْرَضُ وَمَوْضُوعُ الْهَيْئَةِ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ لَهَا شَكْلًا يُرَادُ بِهِ

الْمَعْنَى الثَّانِي لَا الْأَوَّلُ إِذْ فِي الطَّبِّ يُبْحَثُ عَنِ الصَّحَّةِ وَالْمَرَضِ وَلِأَنَّ الْهَيْئَةَ عَنِ الشَّكْلِ فَلَوْ كَانَ الْمُرَادُ هُوَ الْأَوَّلُ لَجَبَّ أَنْ يُبْحَثَ فِي الطَّبِّ وَالْهَيْئَةَ عَنِ أَعْرَاضٍ لَا حَقِّقَةً لِأَجْلِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَلَا يُبْحَثُ عَنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَالْوَاقِعِ خِلَافَ ذَلِكَ.

ترجمہ : اور ان مباحث میں سے یہ ہے کہ کبھی کبھی موضوعات میں حیثیت کا ذکر کیا جاتا ہے اور اس کے دو معنی ہیں: ایک یہ کہ شی اس حیثیت کے ساتھ موضوع ہے، مثلاً کہا جاتا ہے: "الموجود من حيث انه موجود موضوع للعلم الالہی" تو اس میں ان اعراض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی، جو علم کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں جیسے وحدت و کثرت وغیرہ اور اس میں خود اس حیثیت سے بحث نہیں کی جائے گی؛ اس لیے کہ موضوع وہ ہوتا ہے جس کے اعراض سے بحث کی جاتی ہے خود اس سے یا اس کے اجزاء سے بحث نہیں کی جاتی۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ حیثیت کبھی ان اعراض ذاتیہ کے لیے بیان ہوتی ہے جن سے بحث کی جاتی ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے ایک شی کے مختلف اعراض ذاتیہ ہوں اور علم میں اس کی کسی ایک نوع سے بحث کی جائے، تو حیثیت بیان ہوگی اس نوع کے لیے؛ لہذا ان کا یہ قول کہ علم طب کا موضوع بدن انسانی ہے، اس حیثیت سے کہ وہ صحیح اور بیمار ہوتا ہے اور ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہے، تو اس سے دوسرا معنی مراد لیا جائے گا، نہ کہ پہلا معنی؛ اس لیے کہ طب میں صحت و مرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث کی جاتی ہے۔ اگر پہلا معنی مراد لیا جائے تو ضروری ہے کہ علم طب و ہیئت میں ان اعراض سے بحث کی جائے جو ان کو حیثیت کی وجہ سے لاحق ہوتے ہیں اور ان حیثیتوں سے بحث نہ کی جائے، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بحث ثانی کو بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ عموماً موضوعات میں حیثیت کی قید ذکر کی جاتی ہے اور اس قید کے دو معنی ہیں: (۱) کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لیے ذکر کی جاتی ہے کہ شی تنہا علم کا موضوع نہیں بن سکتی، بلکہ حیثیت کے ساتھ مل کر علم کا موضوع بنتی ہے، بایں معنی کہ وہ حیثیت موضوع

کا جز ہوتی ہے مثلاً یوں کہا جائے کہ ”موجود من حیث انہ موجود“، علم الہی کا موضوع ہے، یہاں ”من حیث انہ موجود“ والی قید موضوع کا جز ہے؛ لہذا علم الہی میں موضوع کے ان عوارض ذاتیہ سے بحث کی جائے گی جو موجود کو موجود ہونے کی حیثیت سے لاحق ہوتے ہیں، جیسے وحدت و کثرت وغیرہ، چوں کہ اس صورت میں حیثیت خود موضوع کا ایک جز ہے اور یہ طے شدہ اصول ہے کہ موضوع کی ذات یا اس کے اجزاء سے متعلق علم میں بحث نہیں کی جاتی؛ لہذا قید حیثیت سے بھی علم میں بحث نہیں کی جائے گی۔

(۲) کبھی موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید اس لیے ذکر کی جاتی ہے تاکہ وہ ان عوارض ذاتیہ کے لیے بیان ہو جو اس علم میں مجبوث عنہا ہیں، موضوع فقط شیء حیثیہ بنتی ہے، یہ اس وقت ہوتا ہے کہ جب موضوع کے عوارض ذاتیہ کی متعدد انواع ہوں اور علم میں کسی ایک نوع کا بیان ہو تو اس وقت موضوع کے ساتھ حیثیت کی قید لگا کر اس نوع کو بیان کر دیا جاتا ہے، مصنف علیہ الرحمہ نے اس کی دو مثالیں بیان فرمائی ہیں: (۱) علم طب کا موضوع بدن انسانی من حیث الصحة والمرض ہے، اب یہ صحت اور مرض کی قید اس بات کا بیان ہے کہ علم طب میں بدن انسانی کے جو عوارض مجبوث عنہا ہوں گے، وہ من حیث الصحة والمرض ہوں گے، ظاہر ہے کہ یہاں حیثیت مختلف عوارض ذاتیہ کی ایک نوع کو بیان کرنے کے لیے ہے (۲) علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم من حیث التشکل ہے، یہاں حیثیت اس بات کا بیان ہے کہ علم ہیئت میں جو عوارض مجبوث عنہا ہیں، وہ من حیث التشکل ہیں، حیثیت کی اس دوسری قسم کو بیانیہ کہتے ہیں اور جب یہ بیانیہ ہے تو خود صحت و مرض کے احوال سے علم طب میں اور شکل سے علم ہیئت میں بحث ہوگی؛ کیوں کہ یہاں حیثیت موضوع کا جز نہیں بن رہی ہے جس پر دلیل یہ ہے کہ اگر جز ہوتی تو پھر مجبوث عنہا نہیں ہوتی حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ علم طب میں خود صحت و مرض سے اور علم ہیئت میں شکل سے بحث ہوتی ہے۔

فائدہ: علم الہی: وہ علم ہے جس میں موجودات کے ایسے احوال سے بحث ہوتی ہے جو وجود کے واسطے سے لاحق ہوں مثلاً: موجود کا حادث ہونا، ممکن ہونا وغیرہ، اس

کا موضوع موجود من حیث الوجود ہے۔

علم ہیئت: وہ علم ہے جس سے اجرام علویہ اور اجسام بسیطہ کا کم و کیف اور این و وضع معلوم ہو، اس کا موضوع اجرام علویہ اور اجسام بسیطہ ہیں۔

وَمِنْهَا أَنَّ الْمَشْهُورَ أَنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ لَا يَكُونُ مَوْضُوعًا لِلْعِلْمَيْنِ أَقُولُ هَذَا غَيْرُ مُمْتَنِعٍ، بَلْ وَاقِعٌ فَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ فِي كُلِّ عِلْمٍ يُبْحَثُ عَنْ بَعْضِ مِنْهَا كَمَا ذَكَرْنَا. وَإِنَّمَا قُلْنَا إِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ لَهُ أَعْرَاضٌ مُتَنَوِّعَةٌ فَإِنَّ الْوَاحِدَ الْحَقِيقِيَّ يُوصَفُ بِصِفَاتٍ كَثِيرَةٍ، وَلَا يَضُرُّ أَنْ يَكُونَ بَعْضُهَا حَقِيقِيَّةً وَبَعْضُهَا إِضَافِيَّةً وَبَعْضُهَا سَلْبِيَّةً، وَلَا شَيْءَ مِنْهَا يُلْحَقُهُ لِحُزْنُهُ لِعَدَمِ الْجُزْءِ لَهُ فَلِحُوقِ بَعْضِهَا لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لِذَاتِهِ قِطْعًا لِيَتَسَلَّلَ فِي الْمَبْدَأِ فَلِحُوقِ الْبَعْضِ الْآخِرِ إِنْ كَانَ لِذَاتِهِ فَهُوَ الْمَطْلُوبُ وَإِنْ كَانَ لِغَيْرِهِ نَتَكَلَّمُ فِي ذَلِكَ الْغَيْرِ حَتَّى يَنْتَهِيَ إِلَى ذَاتِهِ قِطْعًا لِيَتَسَلَّلَ فِي الْمَبْدَأِ. وَلِأَنَّهُ يُلْزَمُ اسْتِكْمَالُهُ مِنْ غَيْرِهِ فَإِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الشَّيْءُ الْوَاحِدُ مَوْضُوعَ عِلْمَيْنِ وَيَكُونُ تَمَيُّزُهُمَا بِحَسَبِ الْأَعْرَاضِ الْمُبْحُوثِ عَنْهَا وَذَلِكَ؛ لِأَنَّ اتِّحَادَ الْعِلْمَيْنِ وَاخْتِلَافَهُمَا بِحَسَبِ اتِّحَادِ الْمَعْلُومَاتِ وَاخْتِلَافِهَا وَالْمَعْلُومَاتُ هِيَ الْمَسَائِلُ فَكَمَا أَنَّ الْمَسَائِلَ تَتَّحِدُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ مَوْضُوعَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى مَوْضُوعِ الْعِلْمِ فَكَذَلِكَ تَتَّحِدُ الْمَسَائِلُ وَتَخْتَلِفُ بِحَسَبِ مَحْمُولَاتِهَا وَهِيَ رَاجِعَةٌ إِلَى تِلْكَ الْأَعْرَاضِ وَإِنْ أُرِيدَ أَنَّ الْإِضْطِلَاحَ جَرَى بِأَنَّ الْمَوْضُوعَ مُعْتَبَرٌ فِي ذَلِكَ لَا الْمَحْمُولَ فَحِينَئِذٍ لَا مُشَاحَّةَ فِي ذَلِكَ عَلَى أَنْ قَوْلُهُمْ إِنَّ مَوْضُوعَ الْهَيْئَةِ هِيَ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا شَكْلٌ وَمَوْضُوعُ عِلْمِ السَّمَاءِ وَالْعَالَمِ مِنَ الطَّبَعِيِّ أَجْسَامُ الْعَالَمِ مِنْ حَيْثُ لَهَا طَبِيعَةٌ قَوْلٌ بِأَنَّ مَوْضُوعَهُمَا وَاحِدٌ لَكِنْ اخْتِلَافُهُمَا بِاخْتِلَافِ الْمَحْمُولِ؛ لِأَنَّ الْحَيْثِيَّةَ فِيهِمَا بَيَانُ الْمُبْحُوثِ عَنْهُ لَا أَنَّهَا جُزْءُ الْمَوْضُوعِ وَإِلَّا يُلْزَمُ أَنْ لَا يُبْحَثَ فِيهِمَا عَنْ هَاتَيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ، بَلْ عَمَّا يُلْحَقُهُمَا لِهُاتَيْنِ الْحَيْثِيَّتَيْنِ وَالْوَاقِعُ خِلَافُ ذَلِكَ، وَاللَّهُ أَعْلَمُ

ترجمہ: اور ان میں سے ایک بحث یہ ہے کہ مشہور ہے کہ ایک ہی شے دو علم کا موضوع

نہیں بن سکتی، میں کہتا ہوں کہ یہ محال نہیں ہے بلکہ واقع ہے: اس لیے کہ ایک شی کے لیے مختلف اور متنوع اعراض ہوتے ہیں، تو ہر علم میں ان کے بعض سے بحث کی جاتی ہے، جیسا کہ ہم نے ذکر کیا اور جزیں نیست کہ ہم نے کہا، شی واحد کے لیے متنوع اعراض ہو سکتے ہیں؛ کیوں کہ واحد حقیقی کو صفات کثیرہ کے ساتھ موصوف کیا جاتا ہے اور اس میں کوئی حرج نہیں ہے کہ ان صفات میں سے بعض حقیقی ہوں اور بعض اضافی، بعض صفات ایماہالی ہوں بعض سلبی اور ان صفات میں کوئی صفت ایسی نہیں ہے جو اسے جز ہونے کی وجہ سے لاحق ہو؛ کیوں کہ اس کا کوئی جز نہیں اور بعض صفات کے لیے ضروری ہے کہ وہ بالذات لاحق ہوں، تسلسل فی المبدأ کو ختم کرنے کے لیے؛ لہذا بعض دوسری صفات کا لاحق ہونا اگر بالذات ہے تو یہی مطلوب ہے اور اگر اس کے غیر کی وجہ سے ہے تو ہم اس غیر میں کلام کریں گے یہاں تک کہ وہ اس کی ذات تک پہنچے، مبدأ میں تسلسل کو ختم کرنے کے لیے اور اس لیے بھی کہ اس سے اشکال بالغیر لازم آئے گا۔ جب یہ بات ثابت ہوگئی تو شی واحد کے لیے دو علم کا موضوع ہونا ممکن ہے اور ان دونوں کا امتیاز ان اعراض کے اعتبار سے ہوگا جن سے بحث کی جاتی ہے اور یہ اس لیے کہ دو علموں کا اتحاد و اختلاف معلومات کے اتحاد و اختلاف کے اعتبار سے ہوتا ہے اور معلومات ہی مسائل ہیں، تو جس طرح مسائل اپنے موضوعات کے اعتبار سے متحد اور مختلف ہوتے ہیں اور یہ لوٹتے ہیں علم کے موضوع کی طرف ایسے ہی مسائل اپنے محمولات کے اعتبار سے بھی متحد اور مختلف ہوتے ہیں اور یہ ان اعراض کی طرف لوٹتے ہیں، اور اگر یہ مراد لیا جائے کہ اصطلاح اس بات پر جاری ہوئی ہے کہ اس میں موضوع معتبر ہے نہ کہ محمول تو اس میں اختلاف کی کوئی گنجائش نہیں ہے، علاوہ ازیں ان کا یہ قول: علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے شکل ہے اور علم طبعی میں سے علم السماء والعالم کا موضوع اجسام عالم ہیں اس حیثیت سے کہ ان کے لیے طبیعت ہے، اس بات کو بیان کرنا ہے کہ ان دونوں کا موضوع ایک ہے، لیکن ان کا اختلاف محمول کے اختلاف کی وجہ سے ہے: اس لیے کہ حیثیت ان دونوں میں مبحث عنہ کا بیان ہے، نہ یہ کہ وہ موضوع کا جز ہے ورنہ تو لازم آئے

گا کہ ان دونوں علوم میں ان دونوں حیثیتوں سے بحث نہ کی جائے، بلکہ ان سے بھی جو ان دونوں علوم کو ان دونوں حیثیتوں سے لاحق ہوتے ہیں، حالاں کہ واقعہ اس کے خلاف ہے۔ واللہ اعلم

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ تیسری بحث کو بیان فرما رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ ایک ہی شے دو علم کا موضوع بن سکتی ہے یا نہیں؟ تو جمہور اہل اصول اس بات کے قائل ہیں کہ ایسا نہیں ہو سکتا، مگر مصنف علیہ الرحمہ کو اس سے اتفاق نہیں ہے، ان کا کہنا ہے کہ یہ صرف ممکن ہی نہیں بلکہ واقع ہے کہ ایک شے دو علم کا موضوع بن رہی ہے گویا مصنف نے یہاں دو دعوے کیے ہیں: (۱) ایک شے دو علم کے لیے موضوع بن سکتی ہے (۲) ایسا واقع اور نفس الامر میں ثابت ہے۔ پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ ایک ہی شے کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہوں، تو کسی نوع سے ایک علم میں بحث ہو اور کسی نوع سے دوسرے علم میں؛ لہذا شے واحد کا دو علم کے لیے موضوع بننا ممکن ہے، رہی بات یہ کہ شے واحد کے عوارض ذاتیہ کی مختلف انواع ہو سکتی ہیں، اس پر کیا دلیل ہے؟ تو سنئے: واحد حقیقی یعنی ذات باری تعالیٰ صفات کثیرہ کے ساتھ متصب ہوتی ہے اور یہ صفات ذات باری کے لیے عوارض ذاتیہ ہیں جو مختلف انواع کی ہیں، بعض صفات حقیقیہ ہیں، بعض اضافیہ بعض ایجابیہ اور بعض صفات سلبیہ ہیں۔ اب دیکھیے کہ یہ تمام صفات ذات باری کے عوارض ذاتیہ ہیں جو واحد حقیقی کو بالذات عارض و لاحق ہوتے ہیں؛ کیوں کہ اگر بالواسطہ لاحق ہوں تو کل تین صورتیں بنیں گی: (۱) وہ واسطہ باری تعالیٰ کا جز ہوگا (۲) وہ واسطہ امر مباین ہوگا، (۳) وہ واسطہ صفت ہوگا، یہ تینوں صورتیں باطل ہیں، پہلی صورت تو اس لیے باطل ہے کہ باری تعالیٰ بسیط ہے، اس کا کوئی جز نہیں، دوسری صورت اس لیے باطل ہے کہ وہ احتیاج الی الغیر اور استکمال بالغیر کو مستلزم ہے اور وہ جناب باری تعالیٰ میں محال ہے اور تیسری صورت اس لیے باطل ہے کہ اگر واسطہ صفت ہو تو اس کے بارے میں ہم پھر اسی طرح بحث کریں گے کہ اس صفت کا عروض و لحوق واحد حقیقی کو جز کی وجہ سے ہے یا امر مباین کی وجہ سے ہے یا کسی اور صفت کے واسطے سے ہے، پہلی صورت باطل ہے اس لیے

کہ ذات ہاری بسیط ہے، اس کا کوئی جز نہیں ہے، اور دوسری صورت بھی باطل ہے کہ یہ اکتھال بالغیر کو مستلزم ہے اور تیسری صورت بھی باطل ہے؛ کیوں کہ اس صفت کا عروض ذات ہاری کو کسی اور صفت کے واسطے سے ہوگا تو پھر ہم اس صفت کے بارے میں اسی طرح بحث کریں گے، اس طرح یہ سلسلہ چلتا ہی رہے گا تو تسلسل فی المبدأ لازم آئے گا؛ کیوں کہ یہ صفت جب دوسری صفت پر موقوف ہوگی تو وہ دوسری صفت مبدأ بنے گی، پھر یہ دوسری صفت تیسری صفت پر موقوف ہوگی تو تیسری صفت مبدأ بنے گی، پھر تیسری صفت چوتھی پر موقوف ہوگی تو چوتھی صفت مبدأ بنے گی تو اس کا نتیجہ تسلسل فی المبادی کی صورت میں ظاہر ہوگا اور تسلسل محال ہے لہذا یہ ماننا ہوگا کہ کہیں نہ کہیں جا کر کسی صفت کا عروض ولحق واحد حقیقی کو لذاتہ ہوگا اور جب ایک صفت کا عروض لذاتہ ثابت ہو گیا تو باقی میں بھی تسلیم کرنا پڑے گا ورنہ پھر اسی طرح بحث کی جائے گی کہ باقی صفات کا عروض ولحق جز کی وجہ سے ہے یا امر مباین کی وجہ سے ہے یا کسی صفت کے واسطے سے ہے۔ بہر حال یہ بات ثابت ہو گئی کہ تمام صفات واحد حقیقی کے لیے عوارض ذاتیہ ہیں اور صفات میں بعض حقیقی ہیں، بعض اضافی، بعض ایجابی اور بعض سلبی ہیں اور صفات ہی اعراض ہیں تو ثابت ہوا کہ واحد حقیقی کے لیے اعراض متنوعہ ہیں اور جب واحد حقیقی کے اعراض ذاتیہ متنوع ہو سکتے ہیں تو دوسری چیزوں کے لیے بدرجہ اولی مختلف اعراض ذاتیہ ہو سکتے ہیں، اب رہا سوال یہ کہ پھر علم کے مابین امتیاز کیسے ہوگا تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس صورت میں علوم متعددہ کا اختلاف و امتیاز عوارض ذاتیہ مجوٹ عنہا کے اختلاف کی وجہ سے ہوگا؛ کیوں کہ ہر علم میں الگ نوع کے عوارض ذاتیہ سے بحث ہوگی تو جس طرح موضوع کے اختلاف سے علوم کے درمیان اختلاف و امتیاز ہوتا ہے اسی طرح محمولات کے اعتبار سے بھی امتیاز ہوگا۔

وان ارید ان الاصطلاح : اس عبارت سے ایک سوال کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال : ہمیں تسلیم نہیں ہے کہ علوم کے درمیان امتیاز محمولات کی وجہ سے ہوتا ہے؛ کیوں کہ اصطلاح اسی پر قائم ہو چکی ہے کہ علوم کے درمیان تمایز موضوعات کی وجہ سے ہوتا ہے۔

جواب : اگر آپ کو یہ اصطلاح بنانے کا حق ہے کہ علوم کے درمیان امتیاز موضوعات کی

وجہ سے ہوتا ہے تو ہمیں بھی یہ اصطلاح بنانے کا حق ہے کہ علوم کے درمیان امتیاز محمولات کی وجہ سے بھی ہوتا ہے اور اصطلاح بنانے میں کوئی حرج نہیں ہے۔

علی ان قولہم : یہاں سے دوسرے دعوے پر دلیل بیان کر رہے ہیں کہ خارج میں دو علم کا موضوع شی واحد واقع ہے، چنانچہ علم ہیئت کا موضوع اجسام عالم ہیں من حیث الشکل اور فن طبعی کے اقسام میں سے علم السماء والعالم کا موضوع بھی اجسام عالم ہیں تو اب دیکھیے کہ علم دو ہیں مگر موضوع دونوں کا ایک ہے اور جہاں تک امتیاز کی بات ہے تو وہ عوارض ذاتیہ سے ہوگا، ایک علم میں محمولات (عوارض ذاتیہ) شکل کی حیثیت سے ہوں گے اور دوسرے علم میں محمولات طبیعت کی حیثیت سے ہوں گے۔

فائدہ (۱): واحد حقیقی : اس ذات کو کہتے ہیں جو کسی جہت میں بھی ترکیب اور تعدد کو قبول نہ کرے۔

صفات حقیقیہ : جو اپنے تعقل و تصور اور تحقق فی الخارج میں غیر کی طرف محتاج نہ ہوں جیسے: اللہ تعالیٰ کا حی و قیوم ہونا۔

صفات اضافیہ : جن کا تعقل و تصور تو غیر پر موقوف نہ ہو مگر تحقق فی الخارج غیر پر موقوف ہو جیسے: قدرت وغیرہ۔

صفات ایجابیہ : جن کو باری تعالیٰ کے لیے ثابت کیا گیا ہو جیسے: مالک ہونا، رازق ہونا
صفات سلبیہ : وہ صفات ہیں جن کی ذات باری سے نفی کی جائے جیسے: اللہ کا جوہر اور عرض نہ ہونا۔

فائدہ (۲): علم السماء والعالم : وہ علم ہے جس میں اجسام کے احوال سے بحث ہوتی ہے، اجسام ارکان کے قبیل سے ہوں یا عناصر کے قبیل سے، اسی طرح اس میں اجسام کی بناوٹ اور ان کو تہ بہ تہ بالترتیب رکھنے کی حکمت معلوم ہوتی ہے۔

علم طبعی : وہ علم ہے جس میں اجسام سے من حیث النہی بحث کی جاتی ہے کہ کون سا جسم متحرک ہے اور کون سا جسم ساکن ہے۔

(فَنَضَعُ الْكِتَابَ عَلَى قِسْمَيْنِ الْقِسْمُ الْأَوَّلُ فِي الْأَدِلَّةِ الشَّرْعِيَّةِ وَهِيَ

عَلَى أَرْبَعَةِ أَرْكَانٍ : الرُّكْنُ الْأَوَّلُ فِي الْكِتَابِ أَيْ الْقُرْآنَ ، وَهُوَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بَيْنَ دَفْتِي الْمَصَاحِفِ تَوَاتُرًا) فَخَرَجَ سَائِرُ الْكُتُبِ وَالْأَحَادِيثِ الْإِلَهِيَّةِ وَالنَّبَوِيَّةِ وَالْقِرَاءَةِ الشَّاذَّةِ ، وَقَدْ أُوْرِدَ ابْنُ الْحَاجِبِ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ دَوْرِيٌّ ؛ لِأَنَّهُ عَرَّفَ الْقُرْآنَ بِمَا نُقِلَ فِي الْمُصْحَفِ ، فَإِنْ سُئِلَ مَا الْمُصْحَفُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُقَالَ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ فَأَجَبْتُ عَنْ هَذَا بِقَوْلِي (وَلَا دَوْرَ ؛ لِأَنَّ الْمُصْحَفَ مَعْلُومٌ) أَيْ فِي الْعُرْفِ فَلَا يَحْتَاجُ إِلَى تَعْرِيفِهِ بِقَوْلِهِ الَّذِي كُتِبَ فِيهِ الْقُرْآنُ .

ترجمہ : (تو ہم کتاب کو دو قسموں پر رکھتے ہیں ، پہلی قسم اولہ شرعیہ کے بیان میں اور یہ چار ارکان پر ہیں : پہلا رکن کتاب یعنی قرآن کے بارے میں اور یہ وہ ہے جو ہماری طرف مصاحف کی جلدوں کے دو پٹھوں کے درمیان تواتر کے ساتھ نقل کیا گیا) تو باقی تمام کتابیں ، احادیث قدسیہ ، احادیث نبویہ اور قراءات شاذہ خارج ہو گئیں ، ابن حاجب نے اعتراض کیا ہے کہ یہ تعریف دوری ہے ؛ کیوں کہ قرآن کی تعریف ”ما نقل فی المصحف“ سے کی گئی ہے ؛ لہذا اگر سوال کیا جائے کہ مصحف کیا ہے ؟ تو ضروری ہے کہ کہا جائے : ”الذی کتب فیہ القرآن“ جس میں قرآن لکھا گیا ہو ، اس اعتراض کا جواب میں نے اپنے اس قول سے دیا ہے (اور دور لازم نہیں آتا اس لیے کہ مصحف معلوم ہے) یعنی عرف میں ؛ لہذا اس کی تعریف ”الذی کتب فیہ القرآن“ سے کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے ۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ کتاب کی اقسام کو بیان فرما رہے ہیں ، کہ کتاب دو قسموں پر مشتمل ہے : پہلی قسم اولہ شرعیہ یعنی کتاب و سنت ، اجماع امت اور قیاس کے بیان میں اور دوسری قسم احکام کے بیان میں ہے ، سب سے پہلے کتاب اللہ کی تعریف بیان کی ہے کہ کتاب اللہ اور قرآن اس کو کہتے ہیں جو مصحف کے دو گتوں کے درمیان لکھا ہوا ہے اور تواتر کے ساتھ ہم تک پہنچا ہے ، ”بین دفتی المصاحف“ کی قید سے قرآن کے علاوہ باقی تمام کتابیں ، احادیث قدسیہ اور مطلق احادیث خارج ہو گئیں اور تواتر کی قید

سے قراءات شاذہ خارج ہو گئیں؛ کیوں کہ وہ قواعد کے ساتھ متفق نہیں ہیں، مگر کتاب اللہ کی اس تعریف پر علامہ ابن حابط نے ایک اعتراض کیا ہے۔

اعتراض: یہ تعریف دور پر مشتمل ہے؛ کیوں کہ اس تعریف کی رو سے قرآن کا مہما مصحف کے سمجھنے پر موقوف ہے اور جب مصحف کے بارے میں سوال ہوگا تو کہا جائے گا ”ما کتب فیہ القرآن“ جس میں قرآن لکھا گیا ہے، تو مصحف کا سمجھنا قرآن کے سمجھنے پر موقوف ہوا اور شی کے موقوف علیہ کا موقوف علیہ ہوتا ہے، گویا قرآن کا سمجھنا قرآن پر موقوف ہو گیا، یہی دور ہے اور دور باطل ہے؛ لہذا قرآن کی یہ تعریف صحیح نہیں ہے۔

جواب: قرآن کی تعریف میں مصاحف سے مراد قراءت سببہ: نافع مدنی، ابن کثیر رحمہ اللہ، ابو عمر بصری، ابن عامر دمشقی، عاصم کوئی، حمزہ کوئی کے مصاحف ہیں اور قراءت سببہ کے مصاحف لوگوں کے درمیان مشہور ہیں اور جو چیز مشہور ہوتی ہے وہ محتاج تعریف نہیں ہوتی اور جب مصحف محتاج تعریف نہیں تو دور بھی لازم نہیں آئے گا؛ کیوں کہ دور اسی وقت لازم آئے گا جب ”ما کتب فیہ القرآن“ سے مصحف کی تعریف کی جائے۔

ثُمَّ أَرَدْتُ تَحْقِيقًا فِي هَذَا الْمَوْضِعِ أَنَّ هَذَا التَّعْرِيفَ أَيْ نَوْعٌ مِّنْ أَنْوَاعِ التَّعْرِيفَاتِ فَإِنَّ إِتِمَامَ الْجَوَابِ مَوْقُوفٌ عَلَى هَذَا فَقُلْتُ (وَلَيْسَ هَذَا تَعْرِيفٌ مَّاهِيَةً الْكِتَابِ) بَلْ تَشْخِصُهُ فِي جَوَابِ أَيْ كِتَابِ تُرِيدُ، (وَلَا الْقُرْآنَ) فَإِنَّ عُلَمَاءَنَا قَالُوا هُوَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بِالْخِطِّ فَلَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ عَرَّفُوا الْكِتَابَ بِهَذَا أَوْ عَرَّفُوا الْقُرْآنَ بِهَذَا، فَإِنْ عَرَّفُوا الْكِتَابَ بِهَذَا فَلَيْسَ تَعْرِيفًا لِمَاهِيَةِ الْكِتَابِ، بَلْ تَشْخِصُهُ فِي جَوَابِ أَيْ كِتَابِ تُرِيدُ وَإِنْ عَرَّفُوا الْقُرْآنَ بِهَذَا فَلَيْسَ تَعْرِيفًا لِمَاهِيَةِ الْقُرْآنِ أَيْضًا، بَلْ تَشْخِصُهُ (لِأَنَّ الْقُرْآنَ اسْمٌ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْأَزَلِيِّ وَعَلَى الْمَقْرُوءِ فَهَذَا تَعْيِينُ أَحَدٍ مُحْتَمَلِيهِ، وَهُوَ الْمَقْرُوءُ) فَإِنَّ الْقُرْآنَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ يُطْلَقُ عَلَى الْكَلَامِ الْأَزَلِيِّ الَّذِي هُوَ صِفَةٌ لِلْحَقِّ غَزْرًا وَعَلَا وَيُطْلَقُ أَيْضًا عَلَى مَا يَذَلُّ عَلَيْهِ، وَهُوَ الْمَقْرُوءُ فَكَانَتْهُ قِيلَ أَيْ الْمَعْنَيْنِ تُرِيدُ، فَقَالَ مَا نُقِلَ إِلَيْنَا بِالْخِطِّ أَيْ تُرِيدُ الْمَقْرُوءَ فَعَلَى هَذَا لَا يَلْزَمُ الدُّوْرُ وَإِنَّمَا

يَلْزَمُ الدُّوْرُ اِنْ اُرِيدَ تَعْرِيفُ مَا هِيَ الْقُرْآنُ ؛ لِاَنَّهُ لَوْ عُرِفَ مَا هِيَ الْقُرْآنُ
بِالْمَكْتُوبِ فِي الْمُصْحَفِ فَلَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَةِ مَا هِيَ الْمُصْحَفُ فَلَا يَكْفِي
جِهَتُهُ مَعْرِفَةُ الْمُصْحَفِ بِنَعْصِ الْوُجُوْهِ كَالْاِشَارَةِ وَنَحْوِهَا ، ثُمَّ مَعْرِفَةُ مَا هِيَ
الْمُصْحَفُ مَوْقُوفَةٌ عَلَى مَعْرِفَةِ مَا هِيَ الْقُرْآنُ

ترجمہ : پھر میں نے اس مقام میں تحقیق کا ارادہ کیا کہ یہ تعریف، تعریقات کی قسموں
میں سے کون سی قسم ہے؛ کیوں کہ جواب کی تکمیل اسی پر موقوف ہے (یہ تعریف مابیت
کتاب کی نہیں ہے بلکہ ”ای کتاب ترید“ کے جواب میں کتاب کی تشخیص ہے اور نہ ہی
ماہیت قرآن کی تعریف ہے) کیوں کہ ہمارے علمائے کہا ہے کہ قرآن وہ ہے جو تاریخی
طرف نقل کیا گیا الخ تو خالی نہیں ہوگا یا تو علمائے اس سے کتاب کی تعریف کی ہے یا قرآن
کی تعریف کی ہے، اگر ان حضرات نے اس سے کتاب کی تعریف کی ہے تو یہ مابیت کتاب
کی تشخیص ہے اور اگر انہوں نے اس سے قرآن کی تعریف کی ہے تو یہ بھی مابیت قرآن کی
نہیں ہے بلکہ قرآن کی تشخیص ہے (کیوں کہ قرآن کا اطلاق، کلام ازلی اور کلام مقروہ
دونوں پر ہوتا ہے تو یہ اس کے دو احتمالات میں سے ایک کی تعیین ہے اور وہ کلام مقروہ ہے)
اس لیے کہ قرآن کا لفظ مشترک ہے، اس کا اطلاق اس کلام ازلی پر بھی ہوتا ہے جو اللہ عز
وجل کی صفت ہے اور اس پر بھی ہوتا ہے جس پر قرآن دلالت کرتا ہے اور وہ کلام مقروہ
ہے، گویا پوچھا گیا کہ تم دو معنوں میں سے کس کا ارادہ کرتے ہو تو کہا ”ما نقل الينا
السخ“ یعنی ہم کلام مقروہ کا ارادہ کرتے ہیں، تو اس تفصیل پر دو لازم نہیں آتا اور تو اس
وقت لازم آتا ہے جب ماہیت قرآن کی تعریف مراد ہوتی؛ اس لیے کہ اگر مابیت قرآن
کی تعریف، مکتوب فی المصحف سے کی جائے تو ماہیت مصحف کی معرفت ضروری ہوگی اور
اس وقت مصحف کی معرفت بعض وجوہ مثلاً اشارہ وغیرہ سے کافی نہیں ہوگی۔ پھر مابیت
مصحف کی معرفت، ماہیت قرآن کی معرفت پر موقوف ہے۔

تشریح : یہاں سے اسی اعتراض کا دوسرا جواب دے رہے ہیں جو دور کی صورت میں
قرآن کی تعریف پر وارد ہو رہا ہے، مگر جواب سمجھنے سے پہلے ایک مقدمہ ذہن نشیں کر لیں۔

مقدمہ: تعریف سے مقصود کبھی معرّف کی ماہیت و حقیقت کو بیان کرنا ہوتا ہے اور کبھی معرّف کو ماسوا سے ممتاز کرنا ہوتا ہے، پہلی صورت میں اسے تعریف بالحد اور دوسری صورت میں تعریف بالرسم کہتے ہیں، مثلاً جب زید کے بارے میں سوال کیا جائے ”ای شئی ہوفی ذاته“ تو سوال کا مقصد یہ ہوگا کہ زید کے ایسے مشخصات بیان کیے جائیں جن کی بنا پر وہ غیر سے ممتاز ہو جائے؛ لہذا جواب میں یہ کہا جائے گا کہ وہ فلاں جگہ کا باشندہ ہے، اس کا تعلق فلاں قبیلے سے ہے، اس کی شکل و صورت ایسی ہے یہ سب زید کے مشخصات ہیں جو زید کو غیر سے ممتاز کر رہے ہیں، یہ تعریف بالرسم ہے اور اگر زید کی تعریف حیوان ناطق سے کی جائے تو تعریف بالحد کہلائے گی؛ کیوں کہ یہ زید کی حقیقت و ماہیت کا بیان ہوگا۔ علمائے ان دونوں تعریفوں کے درمیان چند وجوہ سے فرق کیا ہے: (۱) تعریف حقیقی میں جنس و فصل کا ذکر ضروری ہوتا ہے، جب کہ تعریف بالرسم میں مشخصات و خاصیات کا ذکر کافی ہے جن سے تعین تشخیص ہو جاتی ہے (۲) تعریف بالحد کی صورت میں ”ما“ حقیقیہ سے سوال کیا جائے گا اور تعریف بالرسم کی صورت میں ”ای شئی“ سے سوال کیا جائے گا (۳) تعریف بالحد کی صورت میں اشارہ یا عرفاً مشہور ہونا کافی نہیں ہے جب کہ تعریف بالرسم کی صورت میں اشارہ اور عرف میں مشہور ہونا بھی کافی ہے، اب دیکھنا یہ ہے کہ کتاب یا قرآن کی جو تعریف کی گئی ہے وہ تعریف بالحد ہے یا تعریف بالرسم، اگر اس تعریف سے مقصود قرآن یا کتاب کی حقیقت و ماہیت بیان کرنا ہے تو تعریف بالحد ہے ورنہ تعریف بالرسم، تو غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ تعریف ماہیت کتاب یا ماہیت قرآن کی نہیں ہے بلکہ اس تعریف سے کتاب یا قرآن کی تعین و تشخیص مقصود ہے، اس کی وجہ یہ ہے کہ لفظ قرآن مشترک ہے جس کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) کلام ازلی جو اللہ رب العزت کی صفت ہے (۲) کلام لفظی جو کلام ازلی پر دلالت کرتا ہے اور بندوں کی زبان سے پڑھا جاتا ہے پس جب قرآن کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے تو یقیناً یہ سوال پیدا ہوگا کہ ”ای المعنیین ترید“ یعنی یہاں پر کون سا معنی مراد ہے تو جواب دیا گیا ”هو مانقل الینالخ“ یعنی ہماری مراد وہ قرآن ہے جو بندوں کی زبان پر جاری ہوتا ہے نہ

کہ وہ کلام جو اللہ رب العزت کی صفت ہے ظاہر ہے کہ اس تعریف سے مقصود قرآن یا کتاب کی تعیین و تشخیص ہے نہ کہ قرآن یا کتاب کی ماہیت و حقیقت کو بیان کرنا اور جب ایسا ہے تو یہ تعریف بالرسم ہوئی نہ کہ تعریف بالحد اور تعریف بالرسم میں اشارہ یا عرفاً مشہور ہونا کافی ہوتا ہے، اس کے تمام اجزا کی تعریف ضروری نہیں ہوتی؛ لہذا مصحف کی تعریف بھی ضروری نہیں ہوگی، ہاں اگر قرآن کی یہ تعریف حدی ہوتی تو پھر دور لازم آتا؛ کیوں کہ اس صورت میں مصحف کی حقیقت کا علم ناگزیر ہوتا اور جب یہ تعریف حدی نہیں رکھی ہے تو قرآن کا سمجھنا مصحف پر موقوف ہوگا، لیکن مصحف کا سمجھنا قرآن پر موقوف نہیں ہوگا؛ لہذا ”توقف الشی علی نفسہ“ لازم نہیں آئے گا اور قرآن کی یہ تعریف لزوم دور سے خالی ہوگی۔

ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْقُرْآنَ لَيْسَ قَابِلًا لِلْحَدِّ بِقَوْلِهِ (عَلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا يُحَدُّ) فَإِنَّ الْحَدَّ هُوَ الْقَوْلُ الْمُعَرَّفُ لِلشَّيْءِ الْمُشْتَمِلُ عَلَى أَجْزَائِهِ ، وَهَذَا لَا يُفِيدُ مَعْرِفَةَ الشَّخْصِيَّاتِ بَلْ لَا بُدَّ مِنَ الْإِشَارَةِ أَوْ نَحْوِهَا إِلَى مُشَخَّصَاتِهَا لِتَحْصُلِ الْمَعْرِفَةِ . إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَاعْلَمْ أَنَّ الْقُرْآنَ لَمَّا نَزَلَ بِهِ جِبْرِيلُ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ فَقَدْ وَجَدَ مُشَخَّصًا ، فَإِنْ كَانَ الْقُرْآنُ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ الْمُشَخَّصِ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ لِكَوْنِهِ شَخْصِيًّا وَإِنْ لَمْ يَكُنْ عِبَارَةً عَنْ ذَلِكَ الْمُشَخَّصِ ، بَلِ الْقُرْآنُ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ الْمُرَكَّبَةُ تَرْكِيبًا خَاصًّا سَوَاءً يَقْرَأُ جِبْرِيلُ أَوْ زَيْدٌ أَوْ عَمْرٍو عَلَى أَنَّ الْحَقَّ هَذَا فَقَوْلُنَا عَلَى أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا يُحَدُّ لَهُ تَأْوِيلَانِ أَحَدُهُمَا أَنَا لَا نَعْنِي أَنَّ الْقُرْآنَ شَخْصِيٌّ ، بَلْ عَنَيْنَا أَنَّ الْقُرْآنَ لَمَّا كَانَ هُوَ الْكَلَامُ الْمُرَكَّبُ تَرْكِيبًا خَاصًّا فَإِنَّهُ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ كَمَا أَنَّ الشَّخْصِيَّ لَا يَقْبَلُ الْحَدَّ فَكَوْنُ الشَّخْصِيَّ لَا يُحَدُّ جُعِلَ دَلِيلًا عَلَى أَنَّ الْقُرْآنَ لَا يُحَدُّ إِذْ مَعْرِفَةُ كُلِّ مِنْهُمَا مَوْقُوفَةٌ عَلَى الْإِشَارَةِ أَمَّا مَعْرِفَةُ الشَّخْصِيَّ فَظَاهِرٌ . وَأَمَّا مَعْرِفَةُ الْقُرْآنِ فَلَا تَحْصُلُ إِلَّا بِأَنْ يُقَالَ هُوَ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ وَيُقْرَأُ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَثَانِيَهُمَا أَنَا نَقُولُ لَا مُشَاحَّةَ فِي الْإِصْطِلَاحِ فَنَعْنِي بِالشَّخْصِيَّ هَذِهِ الْكَلِمَاتُ مَعَ الْخُصُوصِيَّاتِ الَّتِي لَهَا مَدْخَلٌ فِي هَذَا التَّرْكِيبِ فَإِنَّ الْأَعْرَاضَ تَنْتَهِي بِمُشَخَّصَاتِهَا إِلَى حَدٍّ لَا يَقْبَلُ التَّعَدُّدَ ، وَالْإِخْتِلَافَ بِاعْتِبَارِ ذَاتِهَا ، بَلْ

باعتبار محالہا فقط کالقصدۃ المعینۃ لا یمکن تعددہا إلا بحسب محالہا
بأن یقرأہا زید أو عمرو فعینا بالشخصی هذا والشخصی بهذا المعنی لا
یقبل الحد إذا سئل عن القرآن فإنه لا یعرف أصلاً إلا بأن یقال هو هذا
الترکیب المخصوص فیقرأ من أولہ إلى آخرہ فإن معرفتہ لا یمکن إلا بهذا
الطریق.

ترجمہ : پھر ماتن نے بیان کرنے کا ارادہ کیا کہ قرآن حد کو قبول کرنے والا نہیں ہے،
اپنے اس قول سے (علاوہ ازیں شخصی کی حد نہیں ذکر کی جاتی) اس لیے کہ حدیث کا وہ قول
معرف ہے جو اس کے اجزا پر مشتمل ہو اور یہ شخصیات کی معرفت کا فائدہ نہیں دیتی، بلکہ اس
کے مشخصات کی طرف اشارہ وغیرہ ضروری ہے؛ تاکہ معرفت حاصل ہو جائے جب تم نے
اسے جان لیا تو سمجھو کہ جب قرآن کو حضرت جبریل علیہ السلام لے کر نازل ہوئے تو وہ
مشخص پایا گیا؛ لہذا اگر قرآن اس شخص کا نام ہو تو حد کو قبول نہیں کرے گا اور اگر اس شخص
کا نام نہ ہو، بلکہ قرآن یہی کلمات ہوں جو ایک خاص ترکیب کے ساتھ مرکب ہیں خواہ
اسے جبریل علیہ السلام پڑھیں یا زید و عمرو اور حق بھی یہی ہے تو ہمارے قول ”علی ان
الشخصی لا یحد“ کی دو تاویلیں ہوں گی: ایک یہ ہے کہ ہم مراد نہیں لیتے کہ قرآن
شخصی ہے، بلکہ ہماری مراد یہ ہے کہ جب قرآن وہی کلام ہے جو ترکیب خاص کے ساتھ
مرکب ہے تو بے شک وہ حد کو قبول نہیں کرتا جس طرح شخصی حد کو قبول نہیں کرتا؛ اس لیے
کہ ان دونوں میں سے ہر ایک کی معرفت اشارے پر موقوف ہے، شخصی کی معرفت تو ظاہر
ہے اور رہی قرآن کی معرفت تو وہ حاصل نہیں ہوگی مگر یہ کہا جائے کہ قرآن یہی کلمات ہیں
اور اول سے آخر تک پڑھ دیا جائے اور دوسری تاویل یہ ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ اصطلاحات
میں اختلاف و اعتراض کی گنجائش نہیں ہے تو شخصی سے ہم یہی کلمات مراد لیتے ہیں ان
خصوصیات کے ساتھ جن کا اس ترکیب میں دخل ہے؛ اس لیے کہ اعراض اپنے مشخصات
کے ساتھ ایسی حد تک پہنچ جاتے ہیں جو اپنی ذات کے اعتبار سے تعدد اور اختلاف کو قبول نہ
کرے، صرف اپنے محل کے اعتبار سے قبول کرے جیسے قصیدہ معینہ کا تعدد ممکن نہیں ہے مگر

اس کے محل کے اعتبار سے بایں طور کہ اسے زید یا عمرو پڑھے تو ہم شخصی سے یہی مراد لیتے ہیں اور شخصی اس معنی کے اعتبار سے حد کو قبول نہیں کرتا؛ لہذا جب قرآن کے بارے میں سوال کیا جائے تو اس کی تعریف بالکل نہیں کی جائے گی مگر یہ کہ کہا جائے وہ یہی مخصوص ترکیب ہے، پھر اول سے آخر تک پڑھ دیا جائے؛ اس لیے کہ اس کی معرفت اسی طریقہ سے ممکن ہے۔

تشریح: ماقبل میں یہ بیان کیا گیا تھا کہ قرآن کی تعریف حدی نہیں بلکہ رسمی ہے، اب یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ اس بات کی تحقیق کر رہے ہیں کہ قرآن قابل حد ہے یا نہیں یعنی اس کی تعریف حدی ہو سکتی ہے یا نہیں؟ تو فرماتے ہیں کہ قرآن کی تعریف بالحد نہیں ہو سکتی؛ کیوں کہ قرآن امر شخصی ہے اور امر شخصی کی حد نہیں آتی، گویا یہاں دو دعوے کیے گئے ہیں: (۱) قرآن شخصی ہے (۲) شخصی کی حد نہیں آتی، اس دوسرے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ حد اس تعریف کو کہتے ہیں جو شئی کی حقیقت و ماہیت بیان کرے اور اس شئی کے تمام اجزا پر مشتمل ہو، جب کہ شخصی کا کوئی جز نہیں ہوتا، اس کی معرفت اس کے مشخصات سے ہوتی ہے اور پہلے دعوے کی دلیل یہ ہے کہ قرآن یا تو ان الفاظ کا نام ہے جن کو جبریل امین لائے ہیں، اس معنی کے اعتبار سے قرآن کا شخصی ہونا بالکل واضح ہے؛ کیوں کہ یہ الفاظ جبریل علیہ السلام کی زبان کے ساتھ خاص اور اس سے متصل ہیں، یا پھر قرآن ان کلمات کا نام ہے جو مخصوص ترتیب کے ساتھ ذکر کیے گئے ہیں، خواہ پڑھنے والا کوئی ہو اس سے بحث نہیں، اس دوسرے معنی کے اعتبار سے بھی قرآن شخصی ہوگا اور شخصی کی حد نہیں ذکر کی جاتی اور جب اس کی حد نہیں آئے گی تو تعریف کے تمام کلمات کی وضاحت ضروری نہیں ہوگی لہذا مصحف کی بھی تعریف نہیں کریں گے اور جب مصحف کی تعریف نہیں کریں گے تو لزوم دور کا سوال ہی نہیں پیدا ہوگا۔

اعتراض: اس دوسرے معنی کے اعتبار سے قرآن کا شخصی ہونا ہمیں تسلیم نہیں؛ کیوں کہ زید کی زبان سے پڑھا جانے والا علاحدہ قرآن ہے اور خالد و بکر کی زبان پر جاری ہونے والا علاحدہ قرآن ہے، جب کہ شخصی، کلمات کو مخصوص ترکیب کے ساتھ مخصوص محل میں ذکر کرنے کا نام ہے۔

جواب (۱): ہماری مراد شخصی سے شخصی کے مثل ہے اور مماثلت اس طور پر ہے کہ جس طرح شخصی کی معرفت حد کے ساتھ نہیں ہو سکتی، بلکہ اشارہ وغیرہ پر موقوف ہے، اسی طرح قرآن پاک کی معرفت بھی حد کے ساتھ نہیں ہوتی، اشارہ وغیرہ کے ساتھ ہوتی ہے کہ اول سے آخر تک پڑھ کر کہا جائے کہ یہ قرآن ہے اور جب قرآن کا شخصی کے مثل ہونا ثابت ہو گیا تو یہ کہنا بالکل بجا ہے کہ جس طرح شخصی قابل حد نہیں ہوتا، اسی طرح قرآن مجید بھی قابل حد نہیں ہے۔

جواب (۲): ہماری اصطلاح میں کلمات کو مخصوص ترتیب کے ساتھ ذکر کرنے کا نام شخصی ہے اگرچہ محل میں تعدد ہو اور خصوصیات کی وجہ سے شخصی اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کی ذات میں اختلاف اور تعدد نہیں رہتا، صرف محل کے اعتبار سے تعدد ہوتا ہے جیسے ایک قصیدہ جو مخصوص کلمات اور مخصوص ترتیب کی وجہ سے اس حد تک پہنچ جاتا ہے کہ اس کی ذات میں کسی قسم کا تعدد باقی نہیں رہتا صرف محل کے اعتبار سے اس میں تعدد ہوتا ہے کہ اسے زید پڑھ رہا ہے پھر عمر پڑھ رہا ہے۔ اسی طرح قرآن بھی مخصوص کلمات اور مخصوص ترتیب کا نام ہے تو اس کی ذات میں بھی تعدد نہیں ہوگا، ہاں محل کے اعتبار سے تعدد ہوگا تو جیسا کہ یہ قصیدہ شخصی ہے قرآن بھی شخصی ہوگا اور شخصی قابل حد نہیں ہوتا؛ لہذا قرآن کی بھی حد نہیں بیان کی جاسکتی۔

وَقَدْ عَرَفَ ابْنُ الْحَاجِبِ الْقُرْآنَ بِأَنَّهُ الْكَلَامُ الْمُنَزَّلُ لِلْبِاعْجَازِ بِسُورَةٍ مِنْهُ، فَإِنْ حَاوَلَ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَةِ يَلْزَمُ الدَّوْرُ أَيْضًا؛ لِأَنَّهُ إِنْ قِيلَ مَا السُّورَةُ فَلَا بُدَّ أَنْ يُقَالَ بَعْضُ مِنَ الْقُرْآنِ أَوْ نَحْوُ ذَلِكَ فَيَلْزَمُ الدَّوْرُ وَإِنْ لَمْ يُحَاوَلَ تَعْرِيفَ الْمَاهِيَةِ، بَلِ التَّشْخِصَ وَيَعْنِي بِالسُّورَةِ هَذَا الْمَتَهُودَ الْمُتَعَارَفَ كَمَا عَنِينَا بِالْمُصْحَفِ لَا يَرُدُّ الْإِشْكَالُ عَلَيْهِ، وَلَا عَلَيْنَا

ترجمہ: اور علامہ ابن حاجب نے قرآن کی تعریف بایں طور کی ہے کہ قرآن وہ کلام ہے جو اپنی سورت کے ساتھ اعجاز کے لیے نازل کیا گیا ہے، اگر انہوں نے ماہیت کی تعریف کا ارادہ کیا ہے تو اب بھی دور لازم آئے گا؛ اس لیے کہ اگر پوچھا جائے کہ سورت

کیا ہے؟ تو ضروری ہے کہ جواب دیا جائے قرآن کا بعض یا اس کے مثل کوئی اور جواب دیا جائے تو دور لازم آئے گا اور اگر انہوں نے ماہیت کی تعریف کا قصد نہیں کیا ہے بلکہ تشخیص کا ارادہ کیا ہے اور ان کی مراد سورت سے یہی معبود و متعارف ہے جیسا کہ ہم نے مصحف سے مراد لیا ہے تو نہ ان پر اشکال وارد ہوگا اور نہ ہم پر۔

تشریح : چوں کہ قرآن کی مشہور تعریف علامہ ابن حاجب کے نزدیک دور پر مشتمل ہے اس لیے انہوں نے قرآن کی تعریف یوں کی ہے ”القرآن هو الکلام المنزل للاعجاز بسورة منه“ یعنی قرآن وہ کلام ہے جو اپنی سورت کے ساتھ اعجاز کے لیے نازل کیا گیا ہے، مگر دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ تعریف بھی دور سے خالی نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ تعریف اگر ماہیت قرآن کی ہے تو اس میں تمام اجزا کی معرفت ضروری ہوگی اور تعریف کا ایک جز سورت بھی ہے؛ لہذا ہم سورت کے بارے میں سوال کریں گے تو یقیناً اس کا جواب ”بعض من القرآن“ یا اس کے مثل ہوگا، اس طرح سورہ کی تعریف قرآن کی تعریف پر موقوف ہوگی، تو قرآن کی تعریف سورہ پر موقوف اور سورہ کی تعریف قرآن پر موقوف ہوئی، یہی دور ہے اور اگر یہ تعریف ماہیت قرآن کی نہیں ہے بلکہ اس تعریف سے قرآن کی تعیین و تشخیص مقصود ہے اور سورہ سے مراد معلوم و معبود بین الناس ہے تو پھر دور نہ اس تعریف پر لازم آئے گا اور نہ ہی مصنف کی نقل کردہ تعریف پر، خلاصہ یہ ہے کہ شق اول اختیار کرنے کی صورت میں دونوں ہی تعریف دور پر مشتمل ہے اور شق ثانی اختیار کرنے کی صورت میں دونوں تعریف دور سے خالی ہے۔

(وَنُورِدُ أَبْحَاثَهُ) أَيْ : أَبْحَاثُ الْكِتَابِ (فِي بَابَيْنِ الْأَوَّلِ فِي إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى) اِعْلَمُ أَنَّ الْغَرَضَ إِفَادَتُهُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ لَكِنَّ إِفَادَتَهُ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ مَوْقُوفَةٌ عَلَى إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى فَلَا بُدَّ مِنَ الْبَحْثِ فِي إِفَادَتِهِ الْمَعْنَى فَيُبْحَثُ فِي هَذَا الْبَابِ عَنِ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ وَالْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ ، وَغَيْرِهَا مِنْ حَيْثُ إِنَّهَا تُفِيدُ الْمَعْنَى (وَالثَّانِي : فِي إِفَادَتِهِ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ) فَيُبْحَثُ فِي الْأَمْرِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُوجِبُ الْوُجُوبَ ، وَفِي النَّهْيِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ

بوجہ الخرمۃ والوجوب، والخرمۃ حکم شرعی، واللہ تعالیٰ اعلم۔

ترجمہ: (اور ہم اس کی اباحت کو بیان کرتے ہیں) یعنی کتاب اللہ کی اباحت کو (دو بابوں میں: پہلا باب اس کے معنی کا فائدہ دینے میں ہے) تم جان لو کہ مقصد اس کا حکم شرعی کا فائدہ دینا ہے، لیکن اس کا حکم شرعی کا فائدہ دینا اس کے معنی کا فائدہ دینے پر موقوف ہے تو اس کے معنی کا فائدہ دینے میں بحث کرنا ضروری ہے؛ لہذا اس باب میں خاص، عام، مشترک، حقیقت اور محاذ وغیرہ سے ہائیں حیثیت بحث کی جائے گی کہ یہ مفید معنی ہیں (اور دوسرا باب اس کے حکم شرعی کا فائدہ دینے میں ہے) تو امر میں اس حیثیت سے بحث کی جائے گی کہ وہ وجوب کو ثابت کرتا ہے اور نہیں میں اس حیثیت سے بحث کی جائے گی کہ وہ موجب حرمت ہے اور وجوب و حرمت حکم شرعی ہیں، واللہ تعالیٰ اعلم۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ بتانا چاہتے ہیں کہ کتاب اللہ سے متعلق مباحث دو بابوں میں بیان کیے جائیں گے: پہلے باب میں یہ بیان کیا جائے گا کہ کتاب اللہ سے معنی کا فائدہ کیسے حاصل ہوتا ہے، مثلاً خاص، عام، مشترک وغیرہ ہونا اور دوسرے باب میں یہ بیان کیا جائے گا کہ کتاب اللہ سے حکم شرعی کا اثبات کیسے ہوگا مثلاً امر سے بحث اس طور پر ہوگی کہ اس سے وجوب ثابت ہوتا ہے اور نہیں سے بحث اس طور پر ہوگی کہ اس سے حرمت کا ثبوت ہوتا ہے اور ظاہر ہے کہ وجوب اور حرمت دونوں حکم شرعی ہیں۔

اعلم: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: اصولی کا مقصد حکم شرعی کا اثبات ہے؛ لہذا اصول فقہ کا مقصد افادہ حکم ہوا اور جب مقصد افادہ حکم ہے تو اس کی بحث کو مقدم کرنا چاہیے اور افادہ معنی کی بحث کو موخر کرنا چاہیے، حالاں کہ معاملہ یہاں برعکس ہے کہ افادہ معنی کی بحث کو مقدم اور افادہ حکم کی بحث کو موخر کیا ہے۔

جواب: کتاب اللہ سے مقصد اصلی تو افادہ حکم ہی ہے، مگر افادہ حکم شرعی افادہ معنی پر موقوف ہے؛ کیوں کہ پہلے معنی معلوم ہوگا پھر اس سے حکم شرعی کا ثبوت ہوگا؛ لہذا ضروری ہوا کہ پہلے افادہ معنی سے متعلق اباحت کو ذکر کیا جائے اس کے بعد حکم شرعی سے متعلق

ابحاث ذکر کی جائیں۔

(الباب الأول لما كان القرآن نظماً دالاً على المعنى قسم اللفظ بالنسبة إلى المعنى أربع تقسيمات) المراد بالنظم هاهنا اللفظ إلا أن في إطلاق اللفظ على القرآن نوع سوء أدب ؛ لأن اللفظ في الأصل إسقاط شيء من الفهم فلهذا اختار النظم مقام اللفظ ، وقد روى عن أبي حنيفة رحمه الله أنه لم يجعل النظم ركناً لازماً في حق جواز الصلاة خاصة ، بل اعتبر المعنى فقط حتى لو قرأ بغير العربية في الصلاة من غير عذر جازت الصلاة عنده وإنما قال خاصة ؛ لأنه جعله لازماً في غير جواز الصلاة كقراءة الجنب والحائض حتى لو قرأ آية من القرآن بالفارسية يجوز ؛ لأنه ليس بقرآن لعدم النظم لكن الأصح أنه رجع عن هذا القول أي : عن عدم لزوم النظم في حق جواز الصلاة فلهذا لم أورد هذا القول في المتن ، بل قلت إن القرآن عبارة عن النظم الدال على المعنى ومشائخنا قالوا : إن القرآن هو النظم والمعنى ، والظاهر أن مرادهم النظم الدال على المعنى فاخترت هذه العبارة . (باعتبار وضعه له) هذا هو التقسيم الأول من التقاسيم الأربعة فينقسم الكلام باعتبار الوضع إلى الخاص والعام ، والمشترك كما سيأتي ، وهذا ما قال فخر الإسلام رحمه الله الأول في وجوه النظم صيغة ولغة (ثم باعتبار استعماله فيه) هذا هو التقسيم الثاني فينقسم اللفظ باعتبار الاستعمال أنه مستعمل في الموضوع له أو في غيره كما سيجيء . (ثم باعتبار ظهور المعنى عنه وخفائه ومراتبهما) ، وهذا ما قال فخر الإسلام والثاني في وجوه البيان بذلك النظم ، وإنما جعلت هذا التقسيم ثالثاً واعتبار الاستعمال ثانياً على عكس ما أورده فخر الإسلام ؛ لأن الاستعمال مقدم على ظهور المعنى وخفائه . (ثم في كيفية دلالة عليه) وهذا ما قال فخر الإسلام والرابع : في وجوه الوقوف على أحكام النظم

ترجمہ : (پہلا باب : جب قرآن لظم دال علی المعنی کا نام ہے تو معنی کی طرف نسبت کرتے ہوئے لفظ کی چار قسمیں کی گئیں) یہاں لظم سے مراد لفظ ہے مگر قرآن پر لفظ کا

اطلاق کرنے میں یک گونہ سوء ادب ہے؛ کیوں کہ لفظ کا معنی اصل میں منہ سے کسی چیز کو گرانا ہے، اسی وجہ سے لفظ کی جگہ نظم کو اختیار کیا اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمہ اللہ سے منقول ہے کہ آپ نے خاص طور پر جواز صلاۃ کے حق میں نظم کو رکن لازم قرار نہیں دیا ہے، بلکہ صرف معنی کا اعتبار کیا ہے یہاں تک کہ اگر کسی نے بلا عذر نماز کے اندر غیر عربی میں قرأت کی تو امام صاحب کے نزدیک اس کی نماز ہو جائے گی، اور ”خاصۃ“ اس لیے کہا ہے کہ انہوں نے نماز کے علاوہ میں اسے لازم قرار دیا ہے جیسے: جنبی اور حائضہ کی قرأت، یہاں تک کہ ﴿ان میں سے﴾ اگر کسی نے فارسی میں قرآن کی کوئی آیت پڑھی تو جائز ہے؛ اس لیے کہ نظم قرآن کے نہ ہونے کی وجہ سے وہ قرآن نہیں ہے، لیکن صحیح بات یہ ہے کہ امام صاحب نے اس قول - جواز صلاۃ کے حق میں نظم کا لازم نہ ہونا - سے رجوع کر لیا تھا، اسی وجہ سے میں نے یہ قول متن میں بیان نہیں کیا، بلکہ میں نے کہا کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے اور ہمارے مشائخ نے کہا کہ قرآن نظم و معنی دونوں کا نام ہے تو ظاہر ہے کہ ان کی مراد نظم دال علی المعنی ہے؛ لہذا میں نے اس عبارت کو اختیار کیا (اس اعتبار سے کہ وہ لفظ اس معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے) یہ تقسیمات اربعہ میں سے پہلی تقسیم ہے تو کلام وضع کے اعتبار سے خاص، عام اور مشترک کی طرف منقسم ہوتا ہے جیسا کہ آئے گا اور یہ وہ ہے جسے فخر الاسلام بزدوی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول ”الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغۃ“ سے بیان کیا ہے یعنی پہلی قسم وجوہ نظم میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے (پھر لفظ کے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے) یہ تقسیم ثانی ہے تو لفظ استعمال کے اعتبار سے اس بات کی طرف منقسم ہوگا کہ لفظ معنی موضوع لہ میں مستعمل ہے یا معنی غیر موضوع لہ میں جیسا کہ عنقریب آئے گا (پھر لفظ سے معنی کے ظہور و خفا اور ان دونوں کے مراتب کے اعتبار سے) اور یہ وہ ہے جس کو فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے قول ”الثانی فی وجوہ البیان بذلک النظم“ سے بیان کیا ہے یعنی نظم قرآن کی دوسری قسم وجوہ بیان میں ہے اور جزیں نیست کہ میں نے امام فخر الاسلام بزدوی کے بیان کے برعکس اس تقسیم کو قسم ثالث اور استعمال کے اعتبار سے ہونے والی تقسیم کو قسم ثانی قرار دیا؛ اس لیے کہ

استعمال معنی کے ظہور و خفا پر مقدم ہے (پھر لفظ کے معنی پر دلالت کرنے کی کیفیت کے اعتبار سے) اور یہ وہ ہے جس کو فخر الاسلام بزدوی نے اپنے قول ”الرابع فی وجوہ الوقوف علی احکام النظم“ سے بیان کیا ہے یعنی چوتھی تقسیم احکام نظم پر واقفیت کی وجوہ کے بیان میں ہے۔

تشریح: قرآن کس چیز کا نام ہے؟ تو اس سلسلے میں تین اقوال ہیں: (۱) قرآن فقط نظم کا نام ہے (۲) قرآن فقط معنی کا نام ہے (۳) نظم اور معنی دونوں کے مجموعے کا نام ہے، یہی تیسرا قول زیادہ صحیح ہے، اسی کو صاحب توضیح نے ”نظم دال علی المعنی“ سے تعبیر کیا ہے، مگر اس قول پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے۔

اعتراض: نماز میں قرأت قرآن فرض ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے عربی پر قدرت کے باوجود نماز کے اندر غیر عربی میں قرأت کرنے کی اجازت دی ہے، جب کہ اس صورت میں قرآن کے معنی تو موجود ہو سکتے ہیں، الفاظ موجود نہیں ہو سکتے، اس سے ثابت ہو رہا ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے، دونوں کے مجموعے کا نام نہیں ہے۔

جواب: اولاً تو یہ کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منقول یہ اجازت صرف نماز کی حد تک ہے، یہی وجہ ہے کہ نماز کے علاوہ دوسری تمام حالتوں میں آپ نے لفظ و معنی دونوں کی رعایت کی ہے، چنانچہ جنبی اور حائضہ کے لیے فارسی زبان میں قرآن پڑھنے کی آپ نے اجازت دی ہے، اگر قرآن فقط معنی کا نام ہوتا تو آپ کبھی بھی اجازت نہ دیتے، رہا سوال یہ کہ نماز کے اندر آپ نے قدرت کے باوجود غیر عربی میں قرأت قرآن کی اجازت کیوں دی؟ تو صاحب نور الانوار نے اس کی مصلحت یہ بیان کی ہے کہ نماز کی حالت میں بندہ اپنے رب سے راز و نیاز کی باتیں کرتا ہے اور عربی عبارت انتہائی فصیح و بلیغ، حیرت انگیز اور معنی خیز ہے، بہت ممکن ہے کہ ایک نمازی اگر عربی الفاظ کی قرأت میں لگ جائے تو اس کا ذہن عربی زبان کی فصاحت و بلاغت اور اس کی خوبیوں کی طرف منتقل ہو جائے، اس طرح خشوع و خضوع اور حضور مع اللہ کی کیفیت باقی نہیں رہے گی، تو اس مصلحت کے پیش نظر عربی پر قدرت رکھنے کے باوجود غیر عربی میں قرأت کی اجازت دینا اس بات کی دلیل

نہیں ہے کہ قرآن فقط معنی کا نام ہے، ثانیاً یہ کہ امام اعظم ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے اپنے اس قول سے رجوع کر لیا تھا؛ لہذا اس سے استدلال نہیں کیا جاسکتا، یہی وجہ ہے کہ متن تنقیح میں اس قول کو بیان نہیں کیا گیا بلکہ یہ کہا گیا کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے۔

المراد بالنظم: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: لفظ اور نظم دونوں کا مفہوم ایک ہی ہے، تو ماتن کو نظم کے بجائے لفظ ہی کہنا چاہیے تھا، آخر لفظ سے نظم کی طرف عدول کی کیا وجہ ہے؟ جب کہ لفظ کا استعمال نظم کی بہ نسبت زیادہ مشہور اور شائع و ذائع ہے۔

جواب: نظم کا معنی ہے ”لڑی میں موتی کا پرونا“ اور لفظ کا معنی ہے ”پھینکنا“ ظاہر ہے کہ دوسرے معنی میں پہلے معنی کی بہ نسبت یک گونہ سوء ادب ہے، تو ماتن نے ادب کا لحاظ کرتے ہوئے لفظ کے بجائے نظم استعمال کیا ہے۔

ومشائخنا قالوا: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: آپ نے قرآن کو نظم دال علی المعنی کا نام قرار دیا ہے یہ تعبیر مشائخ اور اسلاف کی تعبیر کے خلاف ہے؛ کیوں کہ ان حضرات نے نظم و معنی کے مجموعے کو قرآن کہا ہے۔

جواب: مشائخ کی مراد بھی اس تعبیر سے یہی ہے کہ قرآن نظم دال علی المعنی کا نام ہے، صرف تعبیر کا اختلاف ہے مقصود دونوں کا ایک ہے، عبارت اتنا شتی و حسنک واحد۔

باعتبار وضعہ لہ: یہاں سے قرآن کی تقسیمات اربعہ کا اجمالی بیان ہو رہا ہے، پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے۔ جمہور اصولیین کے نزدیک وضع کے اعتبار سے چار قسمیں:

خاص، عام، مشترک اور مؤول ہیں، جب کہ صاحب توضیح کے نزدیک چار قسمیں: خاص، عام، مشترک اور جمع منکر ہیں۔ امام فخر الاسلام بزدوی نے تقسیم اول کا عنوان یوں قائم کیا ہے: ”التقسیم الاول فی وجوہ النظم صیغۃ ولغة“، یعنی پہلی تقسیم طرق نظم کے

بیان میں صیغہ اور لغت کے اعتبار سے ہے، دوسری تقسیم لفظ کے معنی میں استعمال ہونے کے اعتبار سے ہے کہ لفظ اپنے معنی موضوع لہ میں مستعمل ہو گا یا غیر معنی موضوع لہ میں، تیسری تقسیم معنی کے ظہور و خفا کے اعتبار سے ہے، اس صورت میں کل آٹھ قسمیں بنیں گی،

چار قسمیں ظہور کے اعتبار سے اور چار قسمیں خفا کے اعتبار سے۔ اس تقسیم کو صاحب توضیح نے تیسری قسم قرار دیا ہے جب کہ فخر الاسلام بزدوی نے اسے دوسری قسم قرار دیا ہے اور جس کو صاحب توضیح نے دوسری تقسیم قرار دیا ہے، فخر الاسلام بزدوی نے اسے تیسری قسم قرار دیا ہے، اس اختلاف کے علاوہ عنوان میں بھی صاحب توضیح نے فخر الاسلام بزدوی کی مخالفت کی ہے، چنانچہ صاحب توضیح نے ”باعتبار ظهور المعنی عنه و خفاء ہ“ کے ساتھ تعبیر کیا ہے، اور فخر الاسلام نے ”والثانی فی وجوه البیان بذلك النظم“ کہا ہے۔

سوال : جس تقسیم کو فخر الاسلام بزدوی نے تقسیم ثالث قرار دیا ہے، صاحب توضیح نے اسے تقسیم ثانی کیوں قرار دیا، آخر اس اختلاف کی کیا وجہ ہے؟

جواب : پہلے لفظ کسی معنی میں مستعمل ہوتا ہے پھر دیکھا جاتا ہے کہ لفظ سے اس کا معنی ظاہر ہے یا پوشیدہ یعنی ظہور و خفا کا مرتبہ ثانوی ہے؛ لہذا مناسب یہی معلوم ہوتا ہے کہ جو تقسیم استعمال لفظ کے اعتبار سے ہے اسے مقدم رکھا جائے اور جو تقسیم معنی کے ظہور و خفا کے اعتبار سے ہے اسے موخر کیا جائے۔ چوتھی تقسیم کیفیت دلالت کے اعتبار سے ہے یعنی لفظ کی معنی پر دلالت کیسی ہو رہی ہے، اس اعتبار سے بھی چار قسمیں بنتی ہیں جن پر صاحب توضیح اور فخر الاسلام بزدوی کا اتفاق ہے مگر عنوان قائم کرنے میں دونوں بزرگ مختلف ہیں، فخر الاسلام نے ”الرابع فی وجوه الوقوف علی احکام النظم“ کا عنوان قائم کیا ہے اور صاحب توضیح نے ”ثم فی کیفیۃ دلالتہ علیہ“ کا عنوان قائم کیا ہے

(التَّقْسِیمُ الْأَوَّلُ) أَى الَّذِیْ بِاعْتِبَارِ وَضْعِ اللَّفْظِ لِلْمَعْنٰی (الْلَفْظُ اِنْ وُضِعَ لِلْکَثِیْرِ وَضْعًا مُتَعَدِّدًا مُشْتَرِکٌ) کَالْعِیْنِ مَثَلًا وَضِعَ تَارَةً لِلْبَاصِرَةِ ، وَتَارَةً لِلذَّهَبِ ، وَتَارَةً لِعِیْنِ الْمِیزَانِ . (أَوْ وَضْعًا وَاحِدًا) أَى : وَضِعَ لِلْکَثِیْرِ وَضْعًا وَاحِدًا . (وَالْکَثِیْرُ غَیْرُ مَحْضُورٍ فَعَامٌ اِنْ اسْتَفْرِقَ جَمِیْعَ مَا یَصْلُحُ لَهُ اِلَّا فَجَمْعٌ مُنْکَرٌ وَنَحْوُهُ) فَالْعَامُ لَفْظٌ وَضِعَ وَضْعًا وَاحِدًا لِلْکَثِیْرِ غَیْرَ مَحْضُورٍ ، مُسْتَفْرِقٌ جَمِیْعَ مَا یَصْلُحُ لَهُ فَقَوْلُهُ وَضْعًا وَاحِدًا یُخْرِجُ الْمُشْتَرِکَ ، وَالْکَثِیْرُ یُخْرِجُ مَا لَمْ یُوضَعْ لِلْکَثِیْرِ کَزَیْدٍ وَغَمْرٍ وَغَیْرَ مَحْضُورٍ یُخْرِجُ اَسْمَاءَ الْعَدَدِ ، لِاَنَّ الْمِائَةَ مَثَلًا وَضِعَتْ وَضْعًا وَاحِدًا لِلْکَثِیْرِ

وہی مُستغْرِقۃ جَمِیع ما یُصْلَحُ لَہُ لَکِنُّ الْکَثِیرَ مَحْضُورٌ ، وَقَوْلُهُ مُسْتَغْرِقٌ جَمِیع ما یُصْلَحُ لَہُ یُخْرِجُ الْجَمْعَ الْمُنْکَرُ نَحْوُ رَأَيْتُ رَجُلًا ، وَهَذَا مَعْنَى قَوْلِهِ وَإِلَّا فَجَمْعٌ مُنْکَرٌ أی : وَإِنْ لَمْ یَسْتَغْرِقْ جَمِیع ما یُصْلَحُ لَہُ ، وَقَوْلُهُ وَنَحْوُهُ ، مِثْلُ رَأَيْتُ جَمَاعَةً مِنَ الرِّجَالِ فَعَلَى قَوْلٍ مَنْ لَا یَقُولُ بِعُمُومِ الْجَمْعِ الْمُنْکَرِ یَکُونُ الْجَمْعُ الْمُنْکَرُ وَاسِطَةً بَیْنَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ وَعَلَى قَوْلٍ مَنْ یَقُولُ بِعُمُومِہِ یُرَادُ بِالْجَمْعِ الْمُنْکَرِ هَاهُنَا الْجَمْعُ الْمُنْکَرُ الَّذِی تَدُلُّ الْقَرِینَةُ عَلَیْہِ أَنَّهُ غَیْرُ عَامٍّ ، فَإِنَّ هَذَا یَکُونُ وَاسِطَةً بَیْنَ الْعَامِّ ، وَالْخَاصِّ نَحْوُ رَأَيْتُ الْیَوْمَ رَجُلًا فَإِنَّ مِنَ الْمَعْلُومِ أَنَّ جَمِیعَ الرِّجَالِ غَیْرُ مَرِئِی . (وَإِنْ کَانَ) أی الْکَثِیرُ مَحْضُورًا کَالْعَدَدِ وَالتَّثْنِیَةِ . أَوْ وَضِعَ لِلْوَاحِدِ فَخَاصٌّ (مَسَوَاءٌ کَانَ الْوَاحِدُ بِإِعْتِبَارِ الشَّخْصِ کَزَیْدٍ ، أَوْ بِإِعْتِبَارِ النُّوعِ کَرَجُلٍ وَفَرَسٍ . ثُمَّ الْمُمْتَرِکُ إِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ مَعَانِیہِ بِالرَّأِیِ یُسَمَّى مُؤَوَّلًا) وَأَصْحَابُنَا قَسَمُوا اللَّفْظَ بِإِعْتِبَارِ الصَّیغَةِ ، وَاللَّغَةِ أی : بِإِعْتِبَارِ الْوَضْعِ إِلَى الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ، وَالْمُمْتَرِکِ وَالْمُؤَوَّلِ ، وَإِنَّمَا لَمْ أوردِ الْمُؤَوَّلَ فِی الْقِسْمَةِ ؛ لِأَنَّهُ لَیْسَ بِإِعْتِبَارِ الْوَضْعِ ، بَلْ بِإِعْتِبَارِ رَأِیِ الْمُجْتَهِدِ .

ترجمہ : (پہلی تقسیم) یعنی وہ تقسیم جو اس اعتبار سے ہے کہ لفظ معنی کے لیے وضع کیا گیا ہے (لفظ اگر کثیر کے لیے وضع متعدد کے ساتھ وضع کیا گیا ہو تو مشترک ہے) جیسا کہ عین مثال کے طور پر، کبھی آنکھ کے لیے وضع کیا گیا ہے، کبھی سونے کے لیے اور کبھی ترازو کے کانٹے کے لیے (یا وضع واحد کے ساتھ) یعنی وضع واحد کے ساتھ کثیر کے لیے وضع کیا گیا ہو) اور وہ کثیر غیر محصور ہوں تو عام ہے اگر ان تمام افراد کا احاطہ کیے ہوئے ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، ورنہ تو وہ جمع منکر اور اس کے مثل ہے) تو عام ایسا لفظ ہے جو وضع واحد کے ساتھ کثیر غیر محصور افراد کے لیے وضع کیا گیا ہو اور ان تمام افراد کو مستغرق ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، تو ماتن کا قول ”وضعا واحدا“ مشترک کو خارج کر دیتا ہے اور ”کثیر“ کا لفظ اس کو خارج کر دیتا ہے جو کثیر کے لیے وضع نہ کیا گیا ہو جیسے زید اور عمرو اور ماتن کا قول ”غیر محصور“ اسکاے عدد کو خارج کر دیتا ہے؛ کیوں کہ لفظ

”مائة“ مثال کے طور پر وضع واحد کے ساتھ کثیر کے لیے وضع کیا گیا ہے اور ان تمام افراد کو محیط ہے جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے، لیکن کثیر محصور ہیں اور ماتن کا قول ”مستغرق جمیع ما یصلح له“ جمع منکر کو خارج کر دیتا ہے جیسے: ”رأیت رجالا“ اور ماتن کے قول ”والا فجمع منکر“ کا یہی معنی ہے، یعنی اگر جمیع ما یصلح له کو مستغرق نہ ہو ﴿تو جمع منکر ہے﴾ اور ماتن کا قول ”ونحوه“ جیسے ”رأیت جماعة من الرجال“ تو جو جمع منکر کے عام ہونے کے قائل نہیں ہیں ان کے قول پر جمع منکر عام اور خاص کے درمیان واسطہ ہوگی اور جو لوگ جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں ان کے قول پر جمع منکر سے مراد یہاں پر وہ جمع منکر ہے جس کے عام نہ ہونے پر قرینہ دلالت کر رہا ہو؛ اس لیے کہ یہ عام و خاص کے درمیان واسطہ ہوگی جیسے: ”رأیت الیوم رجالا“ اس لیے کہ یہ بات یقینی ہے کہ تمام لوگ دیکھے نہیں جاسکتے (اور اگر وہ ہو) یعنی کثیر (محصور جیسے عدد اور تشبیہ، یا فرد واحد کے لیے وضع کیا گیا ہو تو وہ خاص ہے) خواہ واحد باعتبار شخص ہو جیسے زید یا باعتبار نوع ہو جیسے رجل اور فرس یا باعتبار جنس ہو جیسے انسان (پھر اگر مشترک کا کوئی معنی راے کے ذریعے رائج قرار پائے تو اس کا نام مؤول رکھا جاتا ہے) اور ہمارے اصحاب نے صیغہ اور لغت یعنی وضع کے اعتبار سے لفظ کی تقسیم خاص و عام اور مشترک و مؤول کی طرف کی ہے اور جزیں نیست کہ میں نے مؤول کو تقسیم میں ذکر نہیں کیا؛ کیوں کہ وہ وضع کے اعتبار سے نہیں ہے بلکہ مجتہد کی راے کے اعتبار سے ہے۔

تشریح: تقسیمات اربعہ کے اجمالی بیان سے فارغ ہونے کے بعد ہر ایک کو تفصیل سے بیان کر رہے ہیں کہ پہلی تقسیم وضع کے اعتبار سے ہے جس کی چار قسمیں ہیں: (۱) خاص (۲) عام (۳) مشترک (۴) جمع منکر، ان چار قسموں کے درمیان دلیل حصر یہ ہے کہ لفظ معنی واحد کے لیے وضع کیا گیا ہوگا یا معانی کثیرہ کے لیے، بر تقدیر ثانی دو حال سے خالی نہیں، وضع واحد کے ساتھ وضع کیا گیا ہوگا یا وضع متعدد کے ساتھ اگر وضع متعدد ہو تو مشترک ہے جیسے: لفظ ”عین“ گھٹنا، سونا، آنکھ ہر ایک کے لیے الگ الگ وضع کیا گیا ہے اور اگر وضع متعدد نہ ہو تو وہ کثیر معانی محصور ہوں گے یا غیر محصور، اگر وہ معانی غیر محصور

ہوں تو دو حال سے خالی نہیں وہ لفظ تمام افراد کو محیط ہو گا یا نہیں؟ اگر تمام افراد کو محیط ہو تو عام ہے ورنہ جمع منکر ہے جیسے رجال اور اگر وہ معانی محصور ہوں جیسے: تشنیہ، یا لفظ ایک معنی کے لیے وضع کیا گیا ہو تو خاص ہے، اب اگر ایک معنی شخص کے اعتبار سے ہو تو اسے خاص العین کہتے ہیں جیسے زید اور اگر نوع کے اعتبار سے ہو تو اسے خاص النوع کہتے ہیں جیسے: رجل اور جنس کے اعتبار سے ہو تو اسے خاص النجس کہتے ہیں جیسے: انسان۔

فالعام: وجہ صر سے عام کی تعریف بھی معلوم ہو جا رہی ہے کہ عام وہ لفظ ہے جو وضع واحد کے ساتھ کثیر غیر محصور کے لیے وضع کیا گیا ہو اور ان تمام افراد کو محیط ہو جن کی وہ صلاحیت رکھتا ہے اس تعریف میں ”لفظ“ جنس کی منزل میں ہے اور ”وضعا واحدا“ فصل اول ہے جس سے مشترک خارج ہو گیا، ”للكثیر“ فصل ثانی ہے جس سے خاص الفرد خارج ہو گیا جیسے زید، عمر، بکر وغیرہ اور ”غیر محصور“ فصل ثالث ہے جس سے اسماء عدد خارج ہو گئے جیسے: ”مائة“ کا لفظ وضع واحد کے ساتھ کثیر کے لیے وضع کیا گیا ہے اور تمام افراد کو محیط بھی ہے لیکن اس کے افراد محصور ہیں اور ”مستغرق جمیع ما يصلح له“ فصل رابع ہے جس سے جمع منکر خارج ہو گئی جیسے ”رأیت رجالا“ اور جمع منکر کے بعد ”نحوہ“ کا اضافہ اسم جمع وغیرہ کو خارج کرنے کے لیے ہے جیسے ”رأیت جماعة من الرجال“۔

فعلى قول من لا يقول: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بعض حضرات جمع منکر میں استغراق کی شرط لگا کر اس کو عام میں داخل کرتے ہیں اور بعض لوگ اس کو عام میں داخل نہیں کرتے، بلکہ عام و خاص کے درمیان اسے واسطہ قرار دیتے ہیں جس طرح یہاں مصنف نے ”والا فجمع منکر“ کہا ہے اور اگر جمع منکر میں استغراق کی شرط لگا دی جائے جیسا کہ بعض حضرات کا خیال ہے تو جمع منکر عام میں داخل ہو جائے گی، اس صورت میں ”والا فجمع منکر“ سے وہ جمع منکر مراد ہوگی جہاں قرینہ سے معلوم ہو رہا ہو کہ یہاں جمع منکر عام نہیں ہے جیسے ایک آدمی کہے ”رأیت اليوم رجالا“ تو ”اليوم“ سے معلوم ہو رہا ہے کہ ”رجال“ سے جمیع رجال مراد نہیں ہو سکتے؛ کیوں کہ ایک دن میں

تمام رجال کو دیکھنا محال ہے؛ لہذا یہ جمع منکر نہ عام میں داخل ہے نہ خاص میں بلکہ دونوں کے درمیان واسطہ ہے۔

ثم المشترك : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر مشترک کے چند معانی میں سے کوئی معنی رائج قرار پائے تو اس کو ”مؤول“ کہتے ہیں۔

واصحابنا قسموا : اصحاب حنفیہ نے صیغہ اور لغت کے اعتبار سے نظم کی چار قسمیں بیان فرمائی ہیں: خاص، عام، مشترک اور مؤول، لیکن صاحب توضیح نے مؤول کو اس تقسیم میں داخل نہیں کیا ہے؛ کیوں کہ مؤول وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم نہیں ہے بلکہ مؤول تو مجتہد کی رائے کے اعتبار سے قسم بنتا ہے کہ مجتہد مشترک کے معانی میں غور و فکر کرتا ہے پھر کسی ایک معنی کو اپنی رائے سے ترجیح دیتا ہے تو مؤول کا تعلق مجتہد کی رائے کے ساتھ ہے لفظ کے ساتھ نہیں؛ لہذا اسے وضع کے اعتبار سے لفظ کی قسم قرار دینا درست نہیں معلوم ہوتا

ثُمَّ هَاهُنَا تَقْسِيمٌ آخَرٌ لَا بُدَّ مِنْ مَعْرِفَتِهِ وَمَعْرِفَةِ الْأَقْسَامِ الَّتِي تَحْصُلُ مِنْهُ وَهُوَ هَذَا . (وَأَيْضًا الْاسْمُ الظَّاهِرُ إِنْ كَانَ مَعْنَاهُ عَيْنَ مَا وَضِعَ لَهُ الْمُشْتَقُّ مِنْهُ مَعَ وَزْنِ الْمُشْتَقِّ فَصِفَةٌ وَإِلَّا فَإِنْ تَشَخَّصَ مَعْنَاهُ فَعَلَمٌ وَإِلَّا فَاسْمٌ جِنْسٍ وَهُمَا إِمَّا مُشْتَقَّانِ أَوْ لَا ثُمَّ كُلٌّ مِنَ الصِّفَةِ وَاسْمِ الْجِنْسِ إِنْ أُرِيدَ الْمُسَمَّى بِلَا قَيْدٍ فَمُطْلَقٌ أَوْ مَعَهُ فَمُقَيَّدٌ أَوْ أَشْخَاصُهُ كُلُّهَا فَعَامٌ أَوْ بَعْضُهَا مُعَيَّنٌ فَمَعْهُودٌ أَوْ مُنْكَرًا فَنَكْرَةٌ فَهِيَ مَا وَضِعَ لِشَيْءٍ لَا بَعِيْنِهِ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لِلْسَّامِعِ وَالْمَعْرِفَةُ مَا وَضِعَ لِمُعَيَّنٍ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ لَهُ) أَيْ : لِلْسَّامِعِ ، وَإِنَّمَا قُلْتُ عِنْدَ الْإِطْلَاقِ إِذْ لَا فَرْقَ بَيْنَ الْمَعْرِفَةِ وَالنَّكْرَةِ فِي التَّعْيِينِ وَعَدَمِ التَّعْيِينِ عِنْدَ الْوَضْعِ ، وَإِنَّمَا قُلْتُ لِلْسَّامِعِ ؛ لِأَنَّهُ إِذَا قَالَ جَاءَنِي رَجُلٌ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الرَّجُلُ مُتَعَيَّنًا لِلْمُتَكَلِّمِ فَعَلِمَ مِنْ هَذَا التَّقْسِيمِ حَدُّ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَقْسَامِ وَعَلِمَ أَنَّ الْمُطْلَقَ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ ؛ لِأَنَّ الْمُطْلَقَ وَضِعَ لِلْوَاحِدِ النَّوْعِيِّ .

ترجمہ : پھر یہاں ایک دوسری تقسیم ہے، جس کی معرفت اور اس سے حاصل ہونے والی اقسام کی معرفت ضروری ہے اور وہ یہ ہے (نیز اسم ظاہر کا معنی اگر اس کا عین ہے جس

کے لیے مشتق منہ کو وضع کیا گیا ہے، ساتھ ہی مشتق کا وزن بھی ایک ہو تو صفت ہے، ورنہ اگر اس کا معنی متعین و مشخص ہے تو علم ہے، ورنہ اسم جنس ہے اور یہ دونوں یا تو مشتق ہوں گے یا نہیں، پھر صفت اور اسم جنس میں سے ہر ایک سے اگر بغیر کسی قید کے مفہوم مراد لیا جائے تو مطلق ہے یا قید کے ساتھ مراد ہو تو مقید ہے یا اس کے تمام اشخاص مراد ہوں تو عام ہے یا اس کے متعین بعض اشخاص مراد ہوں تو معہود ہے یا بعض غیر متعین افراد مراد ہوں تو نکرہ ہے؛ لہذا نکرہ وہ ہے جس کو شی غیر معین کے لیے وضع کیا گیا ہو سامع کے لیے اطلاق کے وقت اور معرفہ وہ ہے جس کو سامع کے لیے اطلاق کے وقت شی معین کے لیے وضع کیا گیا ہو جزیں نیست کہ میں نے کہا اطلاق کے وقت اس لیے کہ وضع کے وقت معرفہ اور نکرہ کے درمیان تعین اور عدم تعین میں کوئی فرق نہیں ہے اور میں نے کہا سامع کے لیے؛ کیوں کہ جب کوئی کہے ”جاء لی رجل“ تو ممکن ہے کہ مرد متکلم کے نزدیک متعین ہو تو اس تقسیم سے اقسام میں سے ہر ایک کی تعریف جان لی گئی، اور جان لیا گیا کہ مطلق خاص کے اقسام میں سے ہے اس لیے کہ مطلق واحد نوعی کے لیے وضع کیا گیا ہے۔

تشریح: یہاں سے ایک اور تقسیم کو بیان کر رہے ہیں کہ اسم ظاہر سے حاصل ہونے والے اقسام آٹھ ہیں: (۱) صفت (۲) علم (۳) اسم جنس (۴) مطلق (۵) مقید (۶) عام (۷) معرفہ (۸) نکرہ۔

صفت: اسم ظاہر کا معنی بعینہ مشتق منہ کا معنی ہو لیکن وزن مشتق والا ہو جیسے: ضارب کہ اس کا معنی بعینہ مشتق منہ یعنی ضرب کا ہے مگر فاعل کے وزن کے ساتھ یعنی اس کا معنی ضرب مع وزن الفاعل ہے، اسی طرح مضروب کہ اس کا معنی ضرب مع وزن المفعول ہے **علم:** ایسا اسم جس کا معنی بعینہ مشتق منہ مع وزن المشتق نہ ہو اور اس کا معنی معین و مشخص ہو جیسے: حاتم۔

اسم جنس: جس کا معنی بعینہ مشتق منہ مع وزن المشتق نہ ہو اور نہ ہی اس کا معنی معین و مشخص ہو جیسے: مقتل اسم ظرف۔

مطلق: صفت اور اسم جنس کا معنی بلا قید مراد ہو تو اسے مطلق کہتے ہیں۔

مقید: صفت اور اسم جنس کا معنی کسی قید کے ساتھ مراد ہو تو اسے مقید کہتے ہیں۔

عام: ایسے اسم جنس یا صفت کو کہتے ہیں جو اپنے تمام افراد پر دلالت کرے۔

معرفة: جو عند الاطلاق سامع کے نزدیک شئی معین کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

نكرة: جو عند الاطلاق سامع کے نزدیک شئی غیر معین کے لیے وضع کیا گیا ہو۔

انما قلت: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ معرفة اور نكرة کی تعریف میں عند الاطلاق لاسامع کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ معرفة کی تعین اور نكرة کی عدم تعین کا دار و مدار وضع پر نہیں ہے بلکہ تلفظ کے وقت اس کا لحاظ کیا جاتا ہے، اور تعین و عدم تعین متکلم کے اعتبار سے نہیں ہوتی بلکہ سامع کے اعتبار سے ہوتی ہے چنانچہ ”جاءنی رجل“ کہنے کے وقت ممکن ہے کہ متکلم کے نزدیک رجل متعین ہو، لیکن رجل کو نكرة ہی کہیں گے؛ کیوں کہ سامع کے نزدیک یہ متعین نہیں ہے، اس سے ثابت ہوا کہ معرفة کی تعین اور نكرة کی عدم تعین سامع کے اعتبار سے ہے، متکلم کے اعتبار سے نہیں ہے۔

وَاعْلَمَ أَنَّهُ يَجِبُ فِي كُلِّ قِسْمٍ مِنْ هَذِهِ الْأَقْسَامِ أَنْ يُعْتَبَرَ مِنْ حَيْثُ هُوَ
كَذَلِكَ حَتَّى لَا يُتَوَهَّمِ التَّنَافِي بَيْنَ كُلِّ قِسْمٍ وَقِسْمٍ ، فَإِنَّ بَعْضَ الْأَقْسَامِ قَدْ
يَجْتَمِعُ مَعَ بَعْضٍ وَبَعْضُهَا لَا ، مِثْلُ قَوْلِنَا جَرَتِ الْعُيُونُ فَمِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعَيْنَ
وَضَعْتُ تَارَةً لِلْبَاصِرَةِ ، وَتَارَةً لَعَيْنِ الْمَاءِ تَكُونُ الْعَيْنُ مُشْتَرَكَةً بِهَذِهِ الْحَيِّثِيَّةِ
وَمِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعُيُونَ شَامِلَةٌ لِأَفْرَادِ تِلْكَ الْحَقِيقَةِ ، وَهِيَ عَيْنُ الْمَاءِ مَثَلًا
تَكُونُ عَامَّةً بِهَذِهِ الْحَيِّثِيَّةِ فَعَلِمَ أَنَّهُ لَا تَنَافِي بَيْنَ الْعَامِّ وَالْمُشْتَرَكِ لَكِنْ بَيْنَ
الْعَامِّ وَالْخَاصِّ تَنَافٍ إِذْ لَا يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ خَاصًّا وَعَامًّا
بِالْحَيِّثِيَّتَيْنِ فَاعْتَبِرْ هَذَا فِي الْبَوَاقِي فَإِنَّهُ سَهْلٌ بَعْدَ الْوُقُوفِ عَلَى الْحُدُودِ الَّتِي
ذَكَرْنَا .

ترجمہ: جان لو کہ ان اقسام میں سے ہر قسم میں حیثیت کا اعتبار کرنا ضروری ہے؛ تاکہ ہر قسم کے درمیان منافات کا وہم نہ ہو؛ اس لیے کہ بعض اقسام کبھی بعض کے ساتھ جمع ہو جاتی ہیں اور بعض کے ساتھ نہیں، جیسے ہمارا قول ”جرت العيون“ تو اس حیثیت

سے کہ عین کی وضع کبھی آنکھ کے لیے اور کبھی پانی کے چشمے کے لیے ہوئی ہے عین اس حیثیت سے مشترک ہوگا اور اس حیثیت سے کہ عینوں اس حقیقت کے تمام افراد کو شامل ہے اور وہ مثال کے طور پر عین الماء ہے تو اس حیثیت سے وہ عام ہوگا تو جان لیا گیا کہ عام اور مشترک کے درمیان کوئی منافات نہیں ہے، لیکن عام اور خاص کے درمیان منافات ہے؛ کیوں کہ ایک ہی لفظ کا دو حیثیتوں سے خاص و عام ہونا ممکن نہیں ہے، تو باقی اقسام میں بھی اسی کا اعتبار کیا جائیگا؛ کیوں کہ مذکورہ تعریفات پر مطلع ہونے کے بعد یہ آسان ہو جاتا ہے۔

تشریح: اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ جن اقسام کا ذکر ہوا ہے ان میں حیثیت کی قید کا لحاظ ضروری ہے اور حیثیت کی دو قسمیں ہیں: (۱) کبھی حیثیتوں کے درمیان منافات ہوتی ہے (۲) کبھی ان کے درمیان منافات نہیں ہوتی، اگر ان کے درمیان منافات ہوگی تو ایسی اقسام باہم جمع نہیں ہو سکتیں مثلاً: عام کی وضع کثیر محصور کے لیے ہوئی ہے اور خاص کی وضع واحد کے لیے یا کثیر محصور کے لیے ہوئی ہے تو عام اور خاص ایک ہی کلمے میں جمع نہیں ہو سکتے اور اگر ان کے درمیان منافات نہ ہو تو ایسی اقسام باہم جمع ہو سکتی ہیں جیسے: عام اور مشترک کہ دنوں کی وضع کثیر کے لیے ہوئی ہے؛ لہذا یہ کلمہ واحدہ میں جمع ہو سکتے ہیں کہ کوئی لفظ ایک حیثیت سے عام ہو اور دوسری حیثیت سے مشترک ہو مثلاً لفظ ”عین“ اگر یہ دیکھا جائے کہ یہ چند معانی کے لیے وضع متعدد کے ساتھ موضوع ہے تو مشترک ہے اور اگر یہ دیکھا جائے کہ ”عین الماء“ یعنی چشمے کے تمام افراد کو شامل ہے تو عام ہے؛ لہذا اقسام کے درمیان حیثیت کی قید کا لحاظ ضروری ہے؛ تاکہ ان کے درمیان امتیاز ہو سکے۔ حاصل یہ ہوا کہ ان اقسام کے درمیان بتاؤں بالذات نہیں ہے بلکہ بتاؤں بالحوثیات ہے، پھر بعض حیثیات باہم متباہن و متغائر ہیں اور بعض نہیں تو جن اقسام کی حیثیات کے درمیان بتاؤں ذاتی ہوگا وہ اقسام باہم جمع نہیں ہو سکتیں اور جن اقسام کی حیثیات کے درمیان بتاؤں ذاتی نہیں ہوگا وہ اقسام باہم جمع ہو سکتی ہیں۔

(فَصْلٌ: الْخَاصُّ مِنْ حَيْثُ هُوَ خَاصٌّ) أَيْ: مِنْ غَيْرِ اِعْتِبَارِ

الْعَوَارِضِ وَالْمَوَانِعِ كَالْقَرِينَةِ الصَّارِفَةِ عَنْ إِرَادَةِ الْحَقِيقَةِ مَثَلًا. (يُوجِبُ الْحُكْمُ) فَإِذَا قُلْنَا زَيْدٌ عَالِمٌ فَزَيْدٌ خَاصٌّ بِمَعْنَاهُ فَيُوجِبُ الْحُكْمُ بِالْعِلْمِ عَلَى زَيْدٍ وَأَيْضًا الْعِلْمُ لَفْظٌ خَاصٌّ بِمَعْنَاهُ فَيُوجِبُ الْحُكْمُ بِذَلِكَ الْأَمْرِ الْخَاصِّ عَلَى زَيْدٍ. (قَطْعًا) وَسَيَجِيءُ أَنَّهُ يُرَادُ بِالْقَطْعِ مَعْنَيَانِ وَالْمُرَادُ هَاهُنَا الْمَعْنَى الْأَعْمُ، وَهُوَ أَنَّ لَا يَكُونُ لَهُ احْتِمَالٌ نَاشِءٌ عَنْ دَلِيلٍ لَا أَنْ لَا يَكُونُ لَهُ احْتِمَالٌ أَضَلًا.

ترجمہ: (فصل: خاص اس حیثیت سے کہ وہ خاص ہے) یعنی بغیر عوارض و موانع کا اعتبار کیے ہوئے جیسے وہ قرینہ جو معنی حقیقی مراد لینے سے پھیرنے والا ہے (حکم کو واجب کرتا ہے) پس جب کہا جائے ”زید عالم“ تو زید اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے، لہذا وہ زید پر علم کے حکم کو واجب کرے گا اور عالم بھی اپنے معنی کے ساتھ خاص ہے؛ لہذا وہ اس امر خاص کا حکم زید پر واجب کرے گا (قطعی طور پر) اور عنقریب یہ آئے گا کہ قطعی سے دو معنی مراد لیے جاتے ہیں اور یہاں معنی عام مراد ہے اور وہ یہ ہے کہ اس کے لیے احتمال ناشی عن دلیل نہ ہو، نہ یہ کہ اس کے لیے بالکل احتمال ہی نہ ہو۔

تشریح: یہاں سے ماتن خاص کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ خاص، خاص ہونے کی حیثیت سے حکم کو قطعی طور پر واجب کرتا ہے، جس کی وضاحت کرتے ہوئے صاحب توضیح فرماتے ہیں کہ خاص ہونے کی حیثیت سے مراد یہ ہے کہ وہ عوارض اور موانع سے خالی ہو۔ عوارض سے خالی ہونے کا مطلب یہ ہے کہ اس کا کوئی معارض نہ ہو، اگر کوئی معارض موجود ہوگا تو وہ حکم کو واجب نہیں کرے گا اور موانع کا مطلب یہ ہے کہ اس کے لیے کوئی ناخ نہ ہو، اگر ناخ پایا گیا تو خاص حکم کو واجب نہیں کرے گا، قرینہ صارفہ سے مراد یہی ہے جیسے: ”زید عالم“ میں زید خاص ہے؛ کیوں کہ وہ ایک متعین شخص پر دلالت کر رہا ہے اور ”عالم“ بھی خاص ہے جو ایک متعین معنی پر دلالت کر رہا ہے تو دونوں کے مجموعے سے زید کے عالم ہونے کا حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے۔

وسیجی: احتمال کی دو قسمیں ہیں: (۱) دلیل سے پیدا ہونے والا احتمال جس کو احتمال

منی من دلیل کہتے ہیں (۲) احتمال مطلق: جو ناشی عن دلیل بھی ہو سکتا ہے اور ناشی من غیر دلیل بھی بلکہ ایہ عام ہوا اور پہلا احتمال خاص ہے کہ وہ صرف دلیل ہی سے پیدا ہو سکتا ہے تو یہاں جس احتمال کی نفی کی گئی ہے وہ ناشی عن دلیل ہے اس کا مطلب یہ ہوا کہ خاص میں ایسا احتمال تو نہیں ہو سکتا جو دلیل سے پیدا ہو، ہاں ایسا احتمال ہو سکتا ہے جو بغیر دلیل کے پیدا ہو۔

(فہی قولہ تعالیٰ "ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ" لَا يُحْمَلُ الْقُرْءُ عَلَى الطَّهْرِ إِلَّا فَإِنْ اُخْتَسِبَ الطَّهْرُ الَّذِي طُلِقَ فِيهِ يَجِبُ طَهْرَانِ ، وَبَعْضُ وَإِنْ لَمْ يُخْتَسَبْ يَجِبُ ثَلَاثَةٌ وَبَعْضُ) . اَعْلَمُ أَنَّ الْقُرْءَ لَفْظٌ مُشْتَرَكٌ وَضِعَ لِلْحَيْضِ ، وَوَضِعَ لِلطَّهْرِ فَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى "وَالْمُطَلَقَاتُ يَتَرَبُّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ" الْمُرَادُ مِنَ الْقُرْءِ الْحَيْضُ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَالطَّهْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فَنَحْنُ نَقُولُ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ الطَّهْرَ لَبَطَلَ مُوجِبُ الْخَاصِّ وَهُوَ لَفْظُ ثَلَاثَةٍ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ الطَّهْرَ ، وَالطَّلَاقُ الْمَشْرُوعُ هُوَ الَّذِي يَكُونُ فِي حَالَةِ الطَّهْرِ فَالطَّهْرُ الَّذِي طُلِقَ فِيهِ إِنْ لَمْ يُخْتَسَبْ مِنَ الْعِدَّةِ يَجِبُ ثَلَاثَةُ أَطْهَارٍ وَبَعْضُ وَإِنْ اُخْتَسِبَ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ يَجِبُ طَهْرَانِ وَبَعْضُ (عَلَى أَنَّ بَعْضَ الطَّهْرِ لَيْسَ بِطَهْرٍ وَإِلَّا لَكَانَ الثَّالِثُ كَذَلِكَ) جَوَابٌ عَنْ سُؤَالٍ مُقَدَّرٍ وَهُوَ أَنَّ يُقَالُ لِمَ قُلْتُمْ إِنَّهُ إِذَا اُخْتَسِبَ يَكُونُ الْوَاجِبُ طَهْرَيْنِ وَبَعْضًا ، بَلِ الْوَاجِبُ ثَلَاثَةٌ ؛ لِأَنَّ بَعْضَ الطَّهْرِ طَهْرٌ فَإِنَّ الطَّهْرَ أَذْنِي مَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ لَفْظُ الطَّهْرِ وَهُوَ طَهْرٌ سَاعِيَةً مَثَلًا فَنَقُولُ فِي جَوَابِهِ إِنْ بَعْضُ الطَّهْرِ لَيْسَ بِطَهْرٍ ؛ لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ كَذَلِكَ لَا يَكُونُ بَيْنَ الْأَوَّلِ ، وَالثَّالِثِ فَرْقٌ فَيَكْفِي فِي الثَّالِثِ بَعْضُ طَهْرٍ فَيُبْغَى أَنَّهُ إِذَا مَضَى مِنَ الثَّالِثِ شَيْءٌ يَحِلُّ لَهَا التَّزْوُجُ ، وَهَذَا خِلَافُ الْبَاجِمَاعِ ، وَهَذَا الْجَوَابُ قَاطِعٌ لِشُبْهَةِ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ ، وَقَدْ نَعَرَدْتُ بِهَذَا .

ترجمہ : (تو اللہ تعالیٰ کے قول "ثَلَاثَةُ قُرُوءٍ" میں قرء کو طہر پر محمول نہیں کیا جائے گا ورنہ اگر اس طہر کو شمار کیا جائے جس میں طلاق دی گئی ہے تو دو اور بعض طہر واجب ہوں گے اور اگر شمار نہ کیا جائے تو تین اور بعض طہر واجب ہوں گے) تم جان لو کہ قرء کا لفظ مشترک ہے جو حیض اور طہر دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے تو اللہ تعالیٰ کے قول

”المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثۃ قروء“ میں ”قروء“ سے مراد امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حیض ہے اور امام شافعی علیہ الرحمہ کے نزدیک طہر ہے، تو ہم کہتے ہیں کہ اگر قروء سے مراد طہر ہو تو خاص کا موجب باطل ہو جائے گا اور وہ لفظ ثلاثۃ ہے اس لیے کہ اگر مراد طہر ہو اور طلاق مشروع وہ ہے جو طہر کی حالت میں دی گئی ہو تو وہ طہر جس میں طلاق دی گئی ہے اگر اسے عدت سے شمار نہ کیا جائے تو تین اور بعض طہر واجب ہوں گے اور اگر اسے عدت سے شمار کیا جائے جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے تو دو اور بعض طہر واجب ہوں گے (علاوہ ازیں بعض طہر، طہر نہیں ہے ورنہ تو تیسرا طہر بھی ایسے ہی ہوگا) یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ کہا جائے کیوں تم لوگوں نے کہا کہ جب شمار کیا جائے تو دو اور بعض طہر واجب ہوں گے، بلکہ تین طہر واجب ہوں گے؛ اس لیے کہ طہر کا بعض بھی طہر ہے؛ کیوں کہ طہر اس کا ادنیٰ ہے جس پر لفظ طہر کا اطلاق ہوتا ہے اور وہ مثال کے طور پر ایک گھڑی کا طہر ہے تو ہم اس کے جواب میں کہیں گے کہ بے شک طہر کا بعض طہر نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر ایسا ہو تو پہلے اور تیسرے طہر کے درمیان کوئی فرق نہ ہوگا پس تیسرے طہر میں بھی بعض طہر کافی ہوگا؛ لہذا مناسب یہ ہے کہ جب تیسرے طہر کا کچھ حصہ گزر جائے تو اس عورت کے لیے نکاح کرنا حلال ہو جائے، حالاں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے اور یہ جواب امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے شبہ کو زائل کرنے والا ہے اور یقیناً میں اس جواب میں متفرد ہوں۔

تشریح: یہ خاص کے حکم پر پہلی تفریع ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ مطلقہ مدخول بھا ذات الحیض غیر حاملہ کی عدت احناف کے نزدیک تین حیض ہے اور شوافع کے نزدیک تین طہر اور دونوں کا متدل قرآن پاک کی یہ آیت ہے ”والمطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثۃ قروء“ یعنی مطلقہ (مدخول بھا ذوات الاقراء، غیر حاملہ) عورتیں اپنے آپ کو تین ”قروء“ روک رکھیں۔ قروء، قروء کی جمع ہے جو حیض اور طہر دونوں کے لیے وضع کیا گیا ہے۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”قروء“ سے مراد طہر ہے اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ”قروء“ سے مراد حیض ہے، امام صاحب کی دلیل یہ ہے

کہ ”ثلاثة“ خاص ہے، معنی معلوم یعنی تین کے لیے وضع کے کیا گیا ہے اور خاص کا حکم یہ ہے کہ وہ قطعی طور پر حکم کو واجب کرتا ہے، اس میں کمی بیشی کا کوئی احتمال نہیں ہوتا اور یہ بات اسی وقت ممکن ہے جب ”قرء“ سے مراد حیض ہو؛ کیوں کہ طہر مراد لینے کی صورت میں بغیر کمی بیشی کے ”ثلاثة“ پر عمل نہیں ہو سکتا؛ اس لیے کہ طلاق طہر میں مشروع ہے اب اگر کوئی شخص طہر میں طلاق دے اور عدت بھی طہر ہو تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: (۱) جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اس کو بھی عدت میں شمار کیا جائے (۲) اس کو عدت میں شمار نہ کیا جائے۔ پہلی صورت میں عدت کا زمانہ دو طہر مکمل اور تیسرے کا کچھ حصہ ہو گا اور دوسری صورت میں عدت کا زمانہ تین طہر مکمل اور کچھ حصہ زیادہ ہو گا۔ بہر حال دونوں صورتوں میں پورے تین طہر نہیں ہوں گے، تین سے کم یا زیادہ ہو جائیں گے تو لفظ ”ثلاثة“ جو خاص ہے اس کے موجب پر عمل نہیں ہو گا اور اگر ”قرء“ سے مراد حیض ہو جیسا کہ احناف کا مذہب ہے تو کوئی خرابی لازم نہیں آئے گی اور خاص کے موجب پر بغیر کمی بیشی کے عمل ہو جائے گا، وہ اس طرح کہ جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اسے گزر جانے کے بعد پورے تین حیض عدت میں شمار کیے جائیں گے۔

علی ان بعض الطهر ليس بطهر: اس عبارت سے ایک سوال مقدر کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

سوال: یہاں طہر سے اس کا ادنیٰ فرد مراد ہے جو ایک ساعت سے بھی حاصل ہو سکتا ہے تو جس طہر میں طلاق واقع ہوئی ہے اسے بھی عدت میں شمار کیا جائے گا اور چوں کہ بعض طہر بھی طہر ہے اس لیے یہ کہنا درست نہیں ہے کہ عدت تین ”قرء“ سے کم ہو جائے گی۔ حاصل یہ ہے کہ بعض طہر بھی مکمل طہر ہے اور جب مکمل طہر عدت میں محسوب ہو گا تو عدت مکمل تین طہر ہوئی۔

جواب: بعض طہر کو مکمل طہر قرار دینا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اگر یہ مان لیا جائے کہ بعض طہر بھی مکمل طہر ہوتا ہے تو پہلے اور تیسرے کے درمیان کوئی فرق نہیں ہونا چاہیے؛ لہذا جس طہر میں طلاق دی گئی ہے اس کے بعد ایک طہر اور تیسرے طہر کا بعض حصہ گزر جانے

سے عدت مکمل ہو جانی چاہیے حالاں کہ یہ اجماع کے خلاف ہے؛ لہذا بعض طہر کو مکمل طہر قرار دینا درست نہیں ہے۔ یہ جواب چوں کہ زوردار، مدلل مسکت اور بہت عمدہ ہے اس لیے مصنف نے تحدیثِ نعمت کے طور پر فرمایا: ”ہذا الجواب قاطع بشبهة الشافعی رحمہ اللہ تعالیٰ وقد تفردت بهذا“ یعنی اس جواب سے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا شبہ بالکل ختم ہو جاتا ہے اور یہ وہ جواب ہے جس میں مجھے تفرد اور امتیاز حاصل ہے۔ مصنف کی اس تصریح سے معلوم ہوا کہ اس اعتراض کے اور بھی جوابات دیے گئے ہیں، مگر یہ جواب انتہائی عمدہ اور پسندیدہ ہے۔

وَقَوْلُهُ تَعَالَى ”فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ“ الْفَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ لِلتَّعْقِيبِ ، وَقَدْ عَقَّبَ الطَّلَاقُ بِالْإِفْتِدَاءِ فَإِنْ لَمْ يَقَعْ الطَّلَاقُ بَعْدَ الْخُلْعِ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَبْطُلُ مُوجِبُ الْخَاصِّ تَحْقِيقُهُ أَنَّهُ تَعَالَى ذَكَرَ الطَّلَاقَ الْمُعَقَّبَ لِلرَّجْعَةِ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ ذَكَرَ إِفْتِدَاءَ الْمَرْأَةِ ، وَفِي تَخْصِصِ فِعْلِهَا هُنَا تَقْرِيرُ فِعْلِ الزَّوْجِ عَلَى مَا سَبَقَ وَهُوَ الطَّلَاقُ فَقَدْ بَيَّنَّ نَوْعِيهِ بَغِيرِ مَالٍ وَبِمَالٍ كَمَا يَقُولُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ الْإِفْتِدَاءَ فَسُخِّ فَإِنْ ذَلِكَ زِيَادَةٌ عَلَى الْكِتَابِ لِأَنَّ الْإِفْتِدَاءَ غَيْرُ ذَالٍ عَلَى الْفُسْخِ بِخِلَافِ الْحَمْلِ عَلَى الطَّلَاقِ لِأَنَّ الطَّلَاقَ مَذْكَورٌ فِي أَوَّلِ الْكَلَامِ ثُمَّ قَالَ فَإِنْ طَلَّقَهَا أَيْ بَعْدَ الْمَرَّتَيْنِ سَوَاءً كَانَتْ بِمَالٍ أَوْ بِغَيْرِهِ ، فَفِي اتِّصَالِ الْفَاءِ بِأَوَّلِ الْكَلَامِ وَانْفِصَالِهِ عَنِ الْأَقْرَبِ فَسَادُ التَّرْكِيبِ (اَعْلَمْ أَنَّ الشَّافِعِيَّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وَصَلَ قَوْلَهُ تَعَالَى ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ”الطَّلَاقُ مَرَّتَانِ“ وَجَعَلَ ذِكْرَ الْخُلْعِ وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى ”وَلَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا“ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى ”فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ“ مُعْتَرِضًا وَلَمْ يَجْعَلِ الْخُلْعَ طَلَاقًا ، بَلْ فَسُخًا وَإِلَّا يَصِيرُ الْأَوَّلَانِ مَعَ الْخُلْعِ ثَلَاثَةً فَيَصِيرُ قَوْلُهُ ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ رَابِعًا وَقَالَ: الْمُخْتَلَعَةُ لَا يُلْحَقُهَا صَرِيحُ الطَّلَاقِ فَإِنَّ قَوْلَهُ ”فَإِنْ طَلَّقَهَا“ مُتَّصِلٌ بِأَوَّلِ الْكَلَامِ وَوَجْهُ تَمَسُّكِهَا مَذْكَورٌ فِي الْمَتْنِ مَشْرُوحًا .

ترجمہ : (اور اللہ تعالیٰ کے قول ”فان طلقها فلا تحل له“ میں ”فا“ ایسا لفظ ہے جو تعقیب کے لیے خاص ہے اور طلاق کا ذکر فدیہ کے بعد فرمایا تو اگر خلع کے بعد طلاق

واقع نہ ہو جیسا کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا مذہب ہے تو خاص کا موجب باطل ہو جائے گا۔ اس کی تحقیق یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے دو مرتبہ طلاق رجعی کے بعد طلاق کا ذکر فرمایا پھر عورت کے فدیہ کا ذکر فرمایا اور یہاں عورت کے فعل کی تخصیص میں زوج کے فعل کو ماسبق پر مقرر کرنا ہے اور اس کا فعل ماسبق میں طلاق دینا ہے تو اس کی دو قسموں کو بغیر مال کے اور مال کے ساتھ بیان فرمایا نہ اس طرح جیسے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کہتے ہیں کہ فدیہ دینا فسخ ہے؛ کیوں کہ یہ کتاب اللہ پر زیادتی ہے اس لیے کہ فدیہ دینا فسخ پر دلالت نہیں کرتا، برخلاف طلاق پر محمول کرنے کے؛ کیوں کہ طلاق شروع کلام میں مذکور ہے پھر فرمایا ”فان طلقها“ یعنی ”دو طلاق کے بعد خواہ وہ دونوں طلاق مال کے ساتھ ہوں یا بغیر مال کے، تو فا کو شروع کلام کے ساتھ ملانے اور اقرب سے جدا کرنے میں ترکیب کا فساد ہے) تم جان لو کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے اللہ تعالیٰ کے قول ”فان طلقها“ کو اس کے قول ”الطلاق مرتان“ کے ساتھ ملایا ہے اور خلع کے ذکر یعنی اس کے قول ”لَا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ“ (اور تمہارے لیے یہ حلال نہیں کہ تم اس میں سے کوئی چیز لو جو تم نے عورتوں کو دیں، مگر یہ کہ وہ دونوں اس بات سے خوف زدہ ہوں کہ اللہ کی حدود کو قائم نہ رکھ سکیں گے، تو اگر تمہیں اس بات کا خوف ہو کہ وہ دونوں اللہ تعالیٰ کی حدود قائم نہ رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر اس میں کوئی حرج نہیں جو بطور فدیہ عورت دے۔ یہ اللہ تعالیٰ کی حدود ہیں تو ان سے تجاوز نہ کرو اور جو اللہ کی حدود سے تجاوز کریں گے وہ لوگ ظالم ہیں) کو جملہ معترضہ قرار دیا ہے اور خلع کو طلاق نہیں بلکہ فسخ قرار دیا ہے ورنہ پہلی دونوں طلاق خلع کے ساتھ مل کر تین طلاق ہو جائیں گی اور اللہ تعالیٰ کا قول ”فان طلقها“ چوتھی طلاق ہو جائے گا اور امام شافعی نے یہ بھی فرمایا کہ خلع کرنے والی عورت کو صریح طلاق واقع نہیں ہوگی؛ کیوں کہ اللہ تبارک و تعالیٰ کا قول ”فان طلقها“ ابتداء کلام کے

ساتھ متصل ہے اور ہمارے استدلال کا طریقہ متن میں وضاحت کے ساتھ مذکور ہے۔

تشریح : یہ خاص کے حکم پر دوسری تفریع ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ خلع ہمارے نزدیک طلاق ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک فسخ ہے، دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ طلاق کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے، مگر فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا درست نہیں۔ دونوں حضرات کی دلیل یہ آیت کریمہ ہے ”الطلاق مرتان فامساک بمعروف او تسریح باحسان“ یعنی طلاق رجعی دوبار تک ہے، پھر شوہر پر واجب ہے کہ دستور شرع کے مطابق عورت کو رکھ لے یا بھلائی کے ساتھ اسے چھوڑ دے۔ اس کے بعد اللہ رب العزت نے خلع کا مسئلہ ذکر فرمایا، چنانچہ ارشاد ہوا ”فان حقتہم ان لا یقیمہا حدود اللہ فلا جناح علیہما فیما افتدت بہ“ یعنی اے مسلمان ہا کو! اگر تمہیں اس بات کا خوف ہو کہ میاں بیوی اللہ کے حدود کو قائم نہیں رکھ سکیں گے تو ان دونوں پر کوئی گناہ نہیں کہ عورت فدیہ دے کر چھٹکارا حاصل کر لے، پھر اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہوا ”فان طلقہا فلا تحل لہ من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ“ یعنی اگر شوہر نے عورت کو تیسری طلاق بھی دے دی تو اب وہ عورت اس کے لیے حلال نہیں ہوگی جب تک کہ دوسرے مرد سے نکاح نہ کر لے۔ اب دونوں حضرات کا استدلال ملاحظہ کریں: امام شافعی علیہ الرحمہ فرماتے ہیں ہیں اللہ تعالیٰ کا قول ”فان طلقہا“ ”الطلاق مرتان“ کے ساتھ مربوط ہے اور ”فان طلقہا“ میں تیسری طلاق کا ذکر ہے اور خلع کا ذکر جملہ معترضہ کے طور پر دو اور ایک طلاق کے درمیان ہوا ہے؛ کیوں کہ خلع فسخ نکاح ہوتا ہے اور فسخ نکاح کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح نہیں، اس لیے ”فان طلقہا“ کو ”الطلاق مرتان“ کے ساتھ مربوط قرار دے کر خلع کے ذکر کو جملہ معترضہ مانا جائے گا اگر ایسا نہ کیا جائے تو طلاق کی تعداد چار ہو جائے گی، مگر احناف کہتے ہیں کہ ”فان طلقہا“ میں ”فا“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تعقیب کے لیے وضع کیا گیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ فا کا مابعد ماقبل پر مرتب ہے؛ لہذا ”فا“ جو ایک خاص لفظ ہے وہ قطعی طور پر حکم کو واجب کرے گا، یعنی فا کا مابعد بغیر کسی فصل کے فا کے ماقبل پر مرتب ہوگا اور اس فا کا ماقبل

خلع ہے تو گویا تیسری طلاق خلع پر مرتب ہوئی اور تیسری طلاق کا خلع پر مرتب ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ خلع کے بعد طلاق واقع ہو سکتی ہے اور یہ اسی وقت ممکن ہے جب خلع کو طلاق قرار دیا جائے؛ کیوں کہ فسخ نکاح کے بعد طلاق کا وقوع صحیح نہیں ہوتا، حاصل یہ ہوا کہ اگر ”فان طلقها“ کا تعلق ”الطلاق مرتان“ کے ساتھ ہو جیسا کہ امام شافعی نے کہا تو ”فا“ کے موجب پر عمل نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ اس صورت میں مرتب اور مرتب علیہ کے درمیان اجنبی کلام حائل ہوگا جو فساد ترکیب کو مستلزم ہوگا۔ اس تقریر سے احناف کا یہ دعویٰ ثابت ہو گیا کہ خلع طلاق ہے جس کے بعد طلاق واقع کرنا صحیح ہے اور شوافع کا یہ قول باطل ہو گیا کہ خلع فسخ نکاح ہے جس کے بعد طلاق واقع کرنا درست نہیں ہے۔

اعتراض: خلع کو اگر طلاق قرار دیا جائے تو طلاق کی تعداد چار ہو جائے گی، دو ”الطلاق مرتان“ سے، تیسری طلاق ”خلع“ سے اور چوتھی طلاق ”فان طلقها“ سے مستفاد ہوگی، حالاں کہ طلاق کی تعداد تین ہے، چار نہیں۔

جواب: خلع طلاق تو ضرور ہے مگر مستقل علاحدہ طلاق نہیں ہے بلکہ ”الطلاق مرتان“ میں داخل ہے گویا یوں کہا گیا کہ طلاق دوبار ہے خواہ دونوں رجعی ہوں یا خلع کے ضمن میں ہوں، بلفظ دیگر یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ طلاق کی دو قسمیں ہیں: (۱) بغیر مال کے جس کا ذکر ”الطلاق مرتان“ میں ہے (۲) مال کے ساتھ جس کا ذکر خلع کے ضمن میں ہے تو یہ کوئی مستقل علاحدہ طلاق نہیں ہوئی اور جب یہ مستقل علاحدہ طلاق نہیں ہوئی تو طلاق کے چار ہونے کا اعتراض ختم ہو گیا۔

وفی تخصیص فعلها: اس عبارت سے بتانا چاہتے ہیں کہ آیت کریمہ ”فیما افتدت به“ میں صرف عورت کا فعل ذکر کرنا مرد کے طلاق والے فعل کو پختہ کرنے لیے ہے؛ کیوں کہ فدیہ دینے کی اصل وضع اور اس کا اصل مفہوم یہ ہے کہ ایک چیز کے مقابلے میں دوسری چیز دی جائے تو یہ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ مال اس چیز کا عوض ہے جو مال کے مقابلے میں ہے اور عورت کے ساتھ مختص ہے؛ لہذا جو اس کا مقابل ہوگا وہ خاوند کے ساتھ مختص ہوگا اور خاوند کے ساتھ مختص طلاق ہوتی ہے نہ کہ فسخ نکاح؛ کیوں کہ فسخ کا

تعلق طر فین یعنی مرد اور عورت دونوں سے ہوتا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ خلع طلاق ہے، فسخ نکاح نہیں جیسا کہ امام شافعی کہتے ہیں۔

لاکما یقول الشافعی: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر امام شافعی کے بقول خلع کو فسخ قرار دیا جائے تو کتاب اللہ پر زیاتی لازم آئے گی؛ کیوں کہ آیت میں فدیہ دینے کا ذکر ہے جس کی دلالت معنی فسخ پر نہیں ہو رہی ہے، البتہ اگر اسے طلاق پر محمول کیا جائے تو کتاب اللہ پر زیادتی لازم نہیں آئے گی؛ کیوں کہ طلاق کا ذکر اول کلام میں موجود ہے؛ لہذا یہ مراد لینا قرینے کے مطابق ہوگا۔

(وَقَوْلِهِ تَعَالَى "أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ" الْبَاءُ لَفْظٌ خَاصٌّ يُوجِبُ الْإِلْصَاقَ فَلَا يَنْفَكُ إِلَّا بِتَغَاءٍ) أَيْ الطَّلَبُ وَهُوَ الْعَقْدُ الصَّحِيحُ عَنِ الْمَالِ أَصْلًا فَيَجِبُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ بِخِلَافِ الْفَاسِدِ فَإِنَّ الْمَهْرَ لَا يَجِبُ بِنَفْسِ الْعَقْدِ إِذَا كَانَ فَاسِدًا . (خِلَافًا لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ) وَالْخِلَافُ هَاهُنَا فِي مَسْأَلَةِ الْمُفَوَّضَةِ أَيْ الَّتِي نَكَحَتْ بِلَا مَهْرٍ أَوْ نَكَحَتْ عَلَى أَنْ لَا مَهْرَ لَهَا لَا يَجِبُ الْمَهْرُ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ عِنْدَ الْمَوْتِ وَأَكْثَرُهُمْ عَلَى وَجُوبِ الْمَهْرِ إِذَا دَخَلَ بِهَا ، وَعِنْدَنَا يَجِبُ كَمَالُ مَهْرِ الْمِثْلِ إِذَا دَخَلَ بِهَا أَوْ مَاتَ أَحَدُهُمَا .

ترجمہ: (اور اللہ تعالیٰ کے قول "ان تبتغوا باموالکم" میں "با" لفظ خاص ہے جو الصاق کو واجب کرتا ہے تو ابتغا یعنی طلب نکاح جو کہ عقد صحیح ہے، مال سے اس کا انفکاک نہیں ہو سکتا، تو وہ نفس عقد ہی سے واجب ہو جائے گا) برخلاف نکاح فاسد کے اس لیے کہ مہر نفس عقد سے واجب نہیں ہوتا ہے جب نکاح فاسد ہو (امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے) اور اختلاف یہاں مفوضہ کے مسئلے میں ہے جس کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا یا اس شرط پر نکاح کر دیا گیا کہ اس کے لیے مہر نہیں ہوگا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک موت تک مہر واجب نہیں ہوگا اور اکثر شوافع وجوب مہر کے قائل ہیں جب شوہر بیوی کے ساتھ دخول کر لے اور ہمارے نزدیک دخول یا ان میں سے کسی ایک کے انتقال کے بعد مکمل مہر مثل واجب ہو جاتا ہے۔

تشریح : یہ خاص کے حکم پر تیسری تفریع ہے، جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عورت جس کا نکاح بغیر مہر کے کر دیا گیا یا اس شرط پر اس کا نکاح کر دیا گیا کہ اس کا مہر کچھ بھی نہیں ہوگا تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس بات کے قائل ہیں کہ جب تک کسی ایک کا انتقال نہ ہو جائے مہر واجب نہیں ہوگا اور اکثر شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ دخول کے بعد مہر واجب ہو جائے گا گویا شوافع کے نزدیک نفس عقد سے مہر واجب نہیں ہوگا جب کہ احناف اس بات کے قائل ہیں کہ پورا مہر مثل عقد ہی کے وقت واجب ہو جائے گا مگر اس کی ادائیگی وطی یا احد الزوجین کی موت کے وقت واجب ہوگی یعنی نفس وجوب تو عقد کے وقت ہی پالیا جائے گا مگر وجوب ادا دخول یا احد الزوجین کی موت تک موخر ہوگا، ہماری دلیل یہ آیت کریمہ ہے ”احل لکم ما وراء ذالکم ان تبتغوا باموالکم“ یعنی تمہارے لیے محرمات کے علاوہ سب عورتیں حلال کر دی گئیں کہ تم ان کو اپنے مالوں کے بدلے طلب کرو، وجہ استدلال یہ ہے کہ ”باموالکم“ میں ”با“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم ”الصاق“ کے لیے وضع کیا گیا ہے، جس کا مطلب یہ ہوا کہ عقد نکاح مال (مہر) کے ساتھ ملا ہوا ہو یعنی ایجاب و قبول کے وقت مہر کا ذکر ہونا چاہیے اور اگر زبانہ گفتگو میں مہر کا ذکر نہ آ سکے تو کم از کم شوہر کے ذمے واجب ہونے میں طلب بضع مہر کے ساتھ ملا ہوا ہو؛ تاکہ ہا کے مدخول (الصاق) پر عمل ہو سکے؛ لہذا مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد ہی سے مہر مثل واجب ہو جائے گا؛ کیوں کہ اگر مہر مثل کا وجوب وطی یا احد الزوجین کی موت تک موخر کیا گیا تو طلب بضع، مال یعنی مہر کے ساتھ ملصق نہیں ہوگا اور جب طلب بضع یعنی عقد نکاح مال کے ساتھ ملصق نہیں ہوگا تو ”با“ کے معنی پر عمل نہ ہوگا، حالاں کہ ”با“ ایک خاص لفظ ہے جس کے مدلول پر عمل کرنا واجب ہے۔

بخلاف الفاسد : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مفوضہ کے حق میں شوہر پر نفس عقد سے مہر مثل کا وجوب اس وقت ہوگا جب نکاح صحیح ہو، اگر نکاح فاسد کے ذریعے بضع طلب کیا گیا تو وجوب مہر بالاتفاق وطی یا احد الزوجین کی موت تک موخر ہوگا۔

فائدہ : لفظ ”مُفَوَّضَہ“ اگر واو کے کسرے کے ساتھ ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ

وہ عورت جس نے اپنے آپ کو بغیر مہر کے سپرد کر دیا اور اگر واو کے کے فتح کے ساتھ ہو تو مطلب یہ ہوگا کہ وہ عورت جس کو اس کے ولی نے بغیر مہر کے سپرد کر دیا۔ یہاں واو کے فتح کے ساتھ درست معلوم ہوتا ہے؛ کیوں کہ پہلی صورت: (بکسر الواو) ہمارے اور امام شافعی کے نزدیک محل اختلاف نہیں ہو سکتی؛ اس لیے کہ امام شافعی کے نزدیک بغیر ولی کے نکاح درست ہی نہیں ہوتا اور جب نکاح ہی درست نہیں ہوگا تو وجوب مہر کا کیا سوال! ملا جیون علیہ الرحمہ ”نور الانوار“ میں اس کی تصریح کرتے ہوئے رقم طراز ہیں:

”..... وهو ان كان بكسر الواو فالمعنى التي فوضت نفسها بلا مهر وان كان بفتح الواو فالمعنى التي فوضها وليها بلا مهر وهو الاصح لان الاولى لا تصلح محلا للخلاف اذ لا يصح نكاحها عند الشافعي“.

لہذا کتاب میں وارد لفظ ”نکحت“ مجہول پڑھا جائے گا اور اسی کو سامنے رکھتے ہوئے ترجمہ بھی کیا گیا ہے۔

(وَقَوْلُهُ تَعَالَى ”قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ“ خَصَّ فَرَضُ الْمَهْرِ أَيْ : تَقْدِيرُهُ بِالشَّارِعِ فَيَكُونُ أَذْنَاهُ مُقَدَّرًا خِلَافًا لَهُ) ؛ لِأَنَّ قَوْلَهُ فَرَضْنَا مَعْنَاهُ قَدَرْنَا وَتَقْدِيرُ الشَّارِعِ إِمَّا أَنْ يَمْنَعَ الزِّيَادَةَ أَوْ يَمْنَعَ النُّقْصَانَ وَالْأَوَّلُ مُنْتَفٍ ؛ لِأَنَّ الْأَعْلَى غَيْرُ مُقَدَّرٍ فِي الْمَهْرِ إِجْمَاعًا فَتَعَيَّنَ الثَّانِي فَيَكُونُ الْأَذْنَى مُقَدَّرًا ، وَلَمَّا لَمْ يُبَيِّنْ ذَلِكَ الْمَفْرُوضُ قَدَرْنَاهُ بِطَرِيقِ الرَّأْيِ وَالْقِيَاسِ بِشَيْءٍ هُوَ مُعْتَبَرٌ شَرْعًا فِي مِثْلِ هَذَا الْبَابِ أَيْ : كَوْنُهُ عَوْضًا لِبَعْضِ أَعْضَاءِ الْإِنْسَانِ وَهُوَ عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ فَإِنَّهُ يَتَعَلَّقُ بِهَا وَجُوبُ قَطْعِ الْيَدِ ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كُلُّ مَا يَصْلُحُ ثَمَنًا يَصْلُحُ مَهْرًا

ترجمہ : اور اللہ تعالیٰ کے قول ”قَدْ عَلِمْنَا مَا فَرَضْنَا عَلَيْهِمْ“ میں مہر کے فرض یعنی اس کے متعین ہونے کو شارع کی جانب سے خاص کیا گیا تو مہر کی ادنی مقدار متعین ہوگی، اس میں امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اختلاف ہے (کیوں کہ اللہ تعالیٰ کے قول

”فرضنا“ کا معنی ”قدرنا“ ہے اور شارع کی جانب سے تقدیر و تعیین یا توزیاتی سے مانع ہوگی یا کمی سے اور اول منشی ہے اس لیے کہ مہر میں اعلیٰ مقدار بالاتفاق متعین نہیں ہے تو دوسری صورت متعین ہوگئی؛ لہذا ادنیٰ مقدار مقرر ہوگی اور جب اس مقرر مقدار کو بیان نہیں کیا گیا ہے تو ہم نے اسے بطریق رائے اور ایسی شی پر قیاس کر کے مقرر کیا ہے جو اس طرح کے ابواب میں شرعاً معتبر ہے یعنی اس کا بعض اعضاے انسانی کے لیے عوض ہونا اور وہ دس درہم ہیں؛ کیوں کہ ان کے ساتھ قطع ید کے واجب ہونے کا تعلق ہے، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ہر وہ چیز جو ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے، وہ مہر بننے کی صلاحیت رکھتی ہے۔

تشریح: یہ خاص کے حکم پر چوتھی تفریع ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مہر کی مقدار بندوں کی رائے پر موقوف ہے، شریعت کی جانب سے مہر کی کوئی مقدار مقرر نہیں ہے، بلکہ ہر وہ چیز جو ثمن بننے کی صلاحیت رکھتی ہے وہ نکاح میں بطور مہر بھی ہو سکتی ہے، مگر احناف کے نزدیک مہر کی زیادہ سے زیادہ مقدار اگرچہ شارع کی جانب سے مقرر نہیں ہے لیکن کم سے کم مقدار مقرر ہے اور وہ دس درہم ہیں، اس سے کم مہر کی کوئی مقدار شرعاً معتبر نہ ہوگی۔ احناف کی دلیل اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”قد علمنا ما فرضنا علیہم فی ازواجہم وما ملکت ایمانہم“ یعنی ہم جانتے ہیں کہ جو ہم نے مردوں پر ان کی بیویوں اور باندیوں کے حق میں مقرر کیا ہے، وجہ استدال یہ ہے کہ ”فرض“ ایک خاص لفظ ہے جو معنی معلوم یعنی تقدیر و تعیین کے لیے وضع کیا گیا ہے، تو آیت کا مطلب یہ ہوا کہ مردوں پر بیویوں اور باندیوں کے حق میں جو مہر مقرر ہے وہ اللہ رب العزت کو معلوم ہے، اب اس تقدیر و تعیین میں دو احتمال ہیں: (۱) یہ تعیین کمی کے اعتبار سے ہے (۲) یہ تعیین زیادتی کے اعتبار سے ہے، زیادتی کی بالاتفاق کوئی حد نہیں ہے؛ لہذا یہ تقدیر کمی کے اعتبار سے ہوگی اور یہ کمی کتنی ہے اس کا آیت میں کوئی ذکر نہیں ہے تو یہ تقدیر و تعیین قیاس و رائے کے ذریعے کی جائے گی اور قیاس کا تقاضا یہ ہے کہ مہر کی کم از کم مقدار دس درہم ہو؛ کیوں کہ شریعت نے دس درہم مال کی چوری پر چور کی سزا قطع ید

مقرر فرمائی ہے، اس سے یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ ایک عضو کی قیمت دس درہم ہے اور بضع یعنی عورت کی شرم گاہ بھی ایک عضو ہے؛ لہذا اس کا عوض بھی دس درہم ہونا چاہیے۔

فائدہ: صاحب توضیح کے قول ”قدرناہ بطریق الرا۱“ سے کسی کو یہ وہم نہیں ہونا چاہیے کہ اقل مہر کی تعیین و تقدیر میں احناف کی دلیل کا مدار رائے اور قیاس پر ہے؛ کیوں کہ اس کا ثبوت حدیث سے بھی ہے، چنانچہ سنن کبریٰ للبیہقی میں حضرت جابر بن عبد اللہ کی یہ روایت مذکور ہے ”قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم: لا ینکح النساء الا کفوا ولا یزوجهن الا الاولیاء ولا مہر دون عشرة دراہم“ (سنن کبریٰ: ج ۷، ص ۲۲۰)

اس روایت کی تائید حضرت علی کے اثر سے بھی ہوتی ہے کہ آپ نے فرمایا: ”لا مہر اقل من عشرة دراہم“ (سنن دارقطنی: ج ۳، ص ۳۲۵)

وَقَدْ أُورِدَ فَخْرُ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي هَذَا الْفَصْلِ مَسَائِلَ أُخَرٍ أُورِدَتْهَا فِي الزِّيَادَةِ عَلَى النَّصِّ فِي آخِرِ فَصْلِ النَّسْخِ إِلَّا مَسْأَلَتَيْنِ تَرَكَتُهُمَا بِالْكُلِّيَّةِ مَخَافَةَ التَّطْوِيلِ وَهُمَا مَسْأَلَتَا الْهَدْمِ وَالْقَطْعِ مَعَ الضَّمَانِ .

ترجمہ: امام فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ نے اس فصل میں دوسرے مسائل کا بھی ذکر کیا ہے، جن کو میں نے ”فصل النسخ“ کے آخر میں نص پر زیادتی کی بحث میں بیان کیا ہے، مگر دو مسئلوں کو میں نے طوالت کے خوف سے بالکلیہ ترک کر دیا ہے اور دو مسئلے ہدم اور قطع مع الضمان کے ہیں۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ ایک فائدے کی بات بیان کرنا چاہتے ہیں کہ خاص پر کچھ تفریعات تو ہم نے ذکر کر دی ہیں اور کچھ تفریعات کو امام فخر الاسلام نے تو اسی فصل میں ذکر کیا ہے میں نے ان کو نسخ کے باب میں بیان کیا ہے اور دو مسئلے ایسے ہیں کہ جن کو میں نے تطویل کے خوف سے چھوڑ دیا ایک مسئلہ ”ہدم“ کا ہے اور دوسرا مسئلہ ”قطع مع الضمان“ کا ہے، دونوں مسئلے اختصار کے ساتھ ذیل میں درج کیے جا رہے ہیں، تفصیلی معلومات کے لیے ”نور الانوار“ ملاحظہ فرمائیں۔

مسئلہ ہدم

اگر شوہر اپنی بیوی کو تین طلاقیں دے اور وہ عورت عدت گزارنے کے بعد دوسرے مرد سے نکاح کر لے پھر دوسرا شوہر بھی وطی کے بعد اسے طلاق دے دے اور عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر پھر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں پہلا شوہر بالاتفاق تین طلاق کا مالک ہوگا اور اگر شوہر اپنی بیوی کو دو یا ایک طلاق رجعی دے پھر وہ عورت عدت گزار کر دوسرے مرد سے نکاح کر لے اور دوسرا شوہر بھی وطی کے بعد اس کو طلاق دے دے پھر عدت گزرنے کے بعد پہلا شوہر اس سے نکاح کر لے تو اس صورت میں امام محمد اور امام شافعی کے نزدیک پہلا شوہر اس کو ماہی ایک یا دو طلاق دینے کا مالک ہوگا یعنی اگر پہلے ایک طلاق دی تھی تو اب دو طلاق کا مالک ہوگا اور دو طلاق کے بعد وہ عورت مغلطہ ہو جائے گی اور اگر پہلے دو طلاق دے چکا تھا تو اب صرف ایک طلاق کا مالک ہوگا اور ایک ہی طلاق سے عورت مغلطہ ہو جائے گی، جب کہ شیخین یعنی امام اعظم ابو حنیفہ اور امام ابو یوسف اس بات کے قائل ہیں کہ پہلا شوہر تین طلاق کا مالک ہوگا اور پہلے جو ایک یا دو طلاق دے چکا ہے ان کا کوئی اعتبار نہیں ہوگا؛ کیوں کہ دوسرا شوہر اس عورت کو پہلے شوہر کے لیے حلال جدید کے ساتھ حلال کرنے والا ہوگا اور پہلے دی ہوئی تمام طلاقیں کالعدم قرار دی جائیں گی۔

مسئلہ قطع مع الضمان

اگر چور نے کسی کا مال چوری کیا اور اس چوری کی وجہ سے چور کا ہاتھ کاٹ دیا گیا تو اگر چوری کیا ہوا مال چور کے پاس موجود ہے تو بالاتفاق وہ مال مالک کی طرف لوٹا دیا جائے گا، اور اگر وہ مال چور کے پاس ضائع ہو گیا تو امام شافعی کے نزدیک چور پر مال مسروق کا تاوان واجب ہوگا خواہ وہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اس کو ضائع کیا ہو۔ اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک ایک روایت کے مطابق بالکل ضمان واجب نہ ہوگا خواہ مال خود بخود ضائع ہوا ہو یا چور نے اس کو ضائع کیا ہو اور دوسری روایت یہ ہے کہ اگر مال خود بخود ضائع ہوا ہو تو چور پر تاوان واجب نہ ہوگا لیکن اگر چور نے اس کو ضائع کیا ہو تو اس پر تاوان واجب ہوگا۔

(فصل : حُكْمُ الْعَامِّ التَّوَقُّفُ عِنْدَ الْبَعْضِ حَتَّى يَقُومَ الدَّلِيلُ ؛ لِأَنَّهُ مُجْمَلٌ لِاخْتِلَافِ أَعْدَادِ الْجَمْعِ) فَإِنَّ جَمْعَ الْقِلَّةِ يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ مِنْهُ كُلُّ عَدَدٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ ، وَجَمْعَ الْكَثْرَةِ يَصِحُّ أَنْ يُرَادَ مِنْهُ كُلُّ عَدَدٍ مِنَ الْعَشَرَةِ إِلَى مَا لَا نِهَآيَةَ لَهُ ، فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لَزَيْدٍ عَلَى أَفْلَسٍ يَصِحُّ بَيَانُهُ مِنَ الثَّلَاثَةِ إِلَى الْعَشَرَةِ فَيَكُونُ مُجْمَلًا . (وَإِنَّهُ يُؤَكَّدُ بِكُلِّ وَأَجْمَعَ وَلَوْ كَانَ مُسْتَغَرِّقًا لَمَا اخْتِيجَ إِلَى ذَلِكَ وَلَآئِنَّهُ يُذَكَّرُ الْجَمْعُ وَيُرَادُ بِهِ الْوَاحِدُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ” الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ “) الْمُرَادُ مِنْهُ نَعِيمُ بْنُ مَسْعُودٍ أَوْ أَغْرَابِيُّ آخَرُ ، وَالنَّاسُ الثَّانِي أَهْلُ مَكَّةَ .

ترجمہ : (فصل : عام کا حکم بعض کے نزدیک توقف ہے یہاں تک کہ کوئی دلیل قائم ہو جائے اس لیے کہ عام اعداد جمع کے اختلاف کی وجہ سے مجمل ہے) کیوں کہ جمع قلت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد کا مراد لینا صحیح ہے اور جمع کثرت میں دس سے لے کر الی غیر النہایہ ہر عدد کا مراد لینا صحیح ہے ؛ اس لیے کہ جب کوئی شخص ” لَزَيْدٍ عَلَى أَفْلَسٍ “ کہتا ہے تو اس کا بیان تین سے لے کر دس تک صحیح ہے ؛ لہذا یہ مجمل ہوگا (اور یہ کہ ” کل “ اور ” اجمع “ کے ساتھ اس کی تاکید لائی جاتی ہے ، اگر یہ تمام افراد کو مستغرق ہوتا تو پھر ” کل “ اور ” اجمع “ کے ساتھ تاکید لانے کی کوئی ضرورت نہ ہوتی اور اس لیے کہ کبھی جمع کا ذکر ہوتا ہے اور اس سے واحد مراد لیا جاتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ” الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ “ پہلے ” ناس “ سے مراد نعیم بن مسعود یا کوئی اعرابی ہے اور دوسرے ” ناس “ سے مراد اہل مکہ ہیں ۔

تشریح : اس فصل میں مصنف علیہ الرحمہ عام کا حکم بیان فرما رہے ہیں ۔

معلوم ہونا چاہیے کہ عام کے حکم میں دو طرح کا اختلاف موجود ہے : پہلا اختلاف تو یہ ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو شامل ہوتا ہے یا نہیں ؟ اور دوسرا اختلاف یہ ہے کہ عام اپنے افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے یا ظنی طور ، پہلے والے اختلاف میں تین مذاہب ہیں : (۱) واقفین کا مذہب (۲) ابوعلی جبائی کا مذہب (۳) اہل سنت کا مذہب ۔

مذہب اول : جب عام بولا جائے گا تو اس میں توقف کیا جائے گا، حکم نہ اس کے بعض افراد میں ثابت ہوگا اور نہ کل افراد میں، ہاں اگر متکلم کی جانب سے بیان آجائے یا کچھ افراد کے مراد لینے پر دلیل قائم ہو جائے تو پھر وہ افراد مراد لیے جائیں گے، ان حضرات نے اپنے موقف پر تین دلیلیں پیش کی ہیں:

دلیل اول : عام کے افراد میں اختلاف ہوتا ہے اور ان میں سے کسی کو بھی مراد لیا جاسکتا ہے؛ لہذا عام مجمل ہوا اور مجمل میں بیان سے پہلے توقف کیا جاتا ہے، عام کے افراد میں اختلاف کی دلیل یہ ہے کہ جمع قلت میں تین سے لے کر دس تک ہر عدد کو مراد لیا جاسکتا ہے اور جمع کثرت میں دس سے لے کر ”الی غیر النہایہ“ افراد میں سے ہر فرد مراد لیا جاسکتا ہے، چنانچہ اگر کوئی آدمی کہے ”لزيد علی افلس“ میرے اوپر زید کے پیسے ہیں تو اس میں تین سے لے کر دس تک ہر فرد کا احتمال ہے؛ اس لیے علی التعیین کوئی فرد مراد نہیں لے سکتے، ہاں جب متکلم کی جانب سے کوئی بیان آجائے تو اسے مراد لے لیا جائے گا

دلیل ثانی : کبھی کبھی ”کل“ یا ”اجمع“ کے ذریعے عام کی تاکید لائی جاتی ہے جس سے یہ بتانا مقصود ہوتا ہے کہ یہاں عام اپنے تمام افراد کو شامل ہے تو اگر پہلے سے ہی عام اپنے تمام افراد کو محیط ہوتا تو اس کو موکد کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہوتی۔

دلیل ثالث : کبھی جمع (عام) کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد ایک فرد ہوتا ہے اور کبھی عام کو ذکر کیا جاتا ہے اور اس سے مراد زیادہ افراد ہوتے ہیں تو جب تک متکلم کی طرف سے کوئی بیان نہیں آجائے گا افراد کی تعیین نہیں ہو سکتی اور جب افراد کی تعیین نہیں ہوگی تو لا محالہ توقف کرنا ہوگا۔ اس کی مثال پیش کرتے ہوئے مصنف نے یہ آیت کریمہ نقل فرمائی ہے ”الذین قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم“ یہاں ”الناس“ ایک ہی لفظ ہے جو عام ہے لیکن پہلے ”ناس“ سے مراد نعیم بن مسعود یا اور کوئی اعرابی ہے اور دوسرے ”ناس“ سے مراد اہل مکہ ہیں۔ اب دیکھیے کہ عام سے کبھی فرد واحد اور کبھی افراد کثیرہ مراد لیے جاتے ہیں لہذا جب تک کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے، توقف کیا جائے گا

(وَعِنْدَ الْبَعْضِ يَثْبُتُ الْأَذْنَى ، وَهُوَ الثَّلَاثَةُ فِي الْجَمْعِ وَالْوَاحِدُ فِي غَيْرِهِ ؛ لِأَنَّهُ الْمُتَيَقَّنُ) فَإِنَّهُ إِذَا قَالَ لِفُلَانٍ عَلَى دَرَاهِمٍ يَجِبُ ثَلَاثَةٌ بِاتِّفَاقٍ بَيْنَنَا ، وَبَيْنَكُمْ لَكِنَّا نَقُولُ إِنَّمَا ثَبُتَ الثَّلَاثَةُ ؛ لِأَنَّ الْعُمُومَ غَيْرُ مُمَكِّنٍ فَيَثْبُتُ أَخْصُ الْخُصُوصِ .

ترجمہ : (اور بعض کے نزدیک ادنیٰ کا ثبوت ہوگا اور وہ جمع میں تین اور اس کے علاوہ میں ایک ہے؛ کیوں کہ وہی متیقن ہے) اس لیے کہ جب کسی نے کہا: ”لفلان علی دراهم“ تو بالاتفاق تین درہم واجب ہوں گے لیکن ہم کہتے ہیں کہ تین کا ثبوت اس لیے ہے کہ عموم ممکن نہیں ہے اس لیے اخص الخصوص ثابت ہوگا۔

تشریح : یہاں سے دوسرا مذہب بیان کیا جا رہا ہے کہ عام جب بولا جائے تو اس سے اتنے ہی افراد مراد ہوں گے جو یقینی ہیں، چنانچہ جمع میں احتمال تو بہت سارے افراد کا ہوتا ہے لیکن تین افراد یقینی ہوتے ہیں؛ اس لیے عام کے اطلاق کے وقت تین افراد مراد لیے جائیں گے اور جمع کے علاوہ میں یقینی فرد کم از کم ایک ہوتا ہے اس لیے وہاں ایک فرد مراد لیا جائے گا، اس کی نظیر یہ ہے کہ اگر کوئی آدمی کہے ”لفلان علی دراهم“ فلاں کے مجھ پر درہم ہیں تو اس پر تین درہم واجب ہوں گے۔ یہ فقہی مسئلہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمع سے کم از کم تین افراد مراد لیے جائیں گے۔

لکنا نقول : اس عبارت سے مذہب ثانی کے قائلین کی پیش کردہ دلیل کا جواب دے رہے ہیں کہ مسئلہ فقہیہ سے استدلال کرنا درست نہیں ہے؛ کیوں کہ یہاں تین افراد اس لیے مراد لیے گئے ہیں کہ عام کے تمام افراد کو مراد لینا ممکن نہیں؛ لہذا کم سے کم جتنے افراد مراد لیے جاسکتے تھے وہ مراد لیے گئے ہیں اور وہ تین ہیں، گویا یہاں تین افراد کے مراد ہونے پر قرینہ موجود ہے اور بحث اس عام میں چل رہی ہے جو قرینے سے خالی ہو؛ لہذا اس مسئلے کو اپنی دلیل میں پیش کرنا درست نہیں ہے۔

(وَعِنْدَنَا وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُمُ اللَّهُ يُوجِبُ الْحُكْمَ فِي الْكُلِّ) نَحْوُ جَاءَ نَبِي الْقَوْمِ يُوجِبُ الْحُكْمَ وَهُوَ نِسْبَةُ الْمَجِيءِ إِلَى كُلِّ أَفْرَادٍ تَنَاوَلَهَا الْقَوْمُ

(لأنَّ الْعُمُومَ مَعْنَى مَقْصُودٍ فَلَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ لَفْظٌ يَدُلُّ عَلَيْهِ) فَإِنَّ الْمَعْنَى
الَّتِي هِيَ مَقْصُودَةٌ فِي التَّخَاطُبِ قَدْ وُضِعَ الْأَلْفَاظُ لَهَا (وَقَدْ قَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ
اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ وَطُنًا بِمِلْكِ الْيَمِينِ أَحَلَّتَهُمَا آيَةٌ
وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى "أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ") فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى حِلِّ وَطْءِ كُلِّ أُمَةٍ
مَمْلُوكَةٍ سِوَاءٍ كَانَتْ مُجْتَمِعَةً مَعَ أُخْتِهَا فِي الْوُطْءِ أَوْ لَا (وَحَرَّمَتْهُمَا آيَةٌ
وَهِيَ "أَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ") فَإِنَّهَا تَدُلُّ عَلَى حُرْمَةِ الْجَمْعِ بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ
سِوَاءٍ كَانَ الْجَمْعُ بِطَرِيقِ النِّكَاحِ ، أَوْ بِطَرِيقِ الْوُطْءِ بِمِلْكِ الْيَمِينِ
(فَالْمُحَرَّمُ رَاجِحٌ) كَمَا يَأْتِي فِي فَصْلِ التَّعَارُضِ أَنَّ الْمُحَرَّمُ رَاجِحٌ (عَلَى
الْمُبِيحِ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ جَعَلَ قَوْلُهُ تَعَالَى " وَأُولَاتُ
الْأَحْمَالِ " نَاسِخًا لِقَوْلِهِ تَعَالَى " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ " حَتَّى جَعَلَ عِدَّةَ حَامِلٍ
تُوفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا بِوَضْعِ الْحَمْلِ) اِخْتَلَفَ عَلِيٌّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ
تَعَالَى عَنْهُمَا فِي حَامِلٍ تُوفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا ، فَقَالَ عَلِيٌّ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ
تَعْتَدُ بِأَبْعَدِ الْأَجَلَيْنِ تَوْفِيقًا بَيْنَ الْآيَتَيْنِ إِحْدَاهُمَا فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ وَهِيَ قَوْلُهُ
تَعَالَى " وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ
وَعَشْرًا " وَالْأُخْرَى فِي سُورَةِ النَّسَاءِ الْقُصْرَى وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى " وَأُولَاتُ
الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ " فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ مَنْ
شَاءَ بِأَهْلَتْهُ أَنْ سُورَةُ النَّسَاءِ الْقُصْرَى نَزَلَتْ بَعْدَ سُورَةِ النَّسَاءِ الطُّوْلِى ،
وَقَوْلُهُ " وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ " نَزَلَتْ بَعْدَ قَوْلِهِ " وَالَّذِينَ
يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا " فَقَوْلُهُ
يَتَرَبَّصْنَ يَدُلُّ عَلَى أَنَّ عِدَّةَ الْمُتَوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا بِالْأَشْهُرِ سِوَاءٍ كَانَتْ حَامِلَةً
أَوْ لَا ، وَقَوْلُهُ " وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ " يَدُلُّ عَلَى أَنَّ عِدَّةَ الْحَامِلِ بِوَضْعِ الْحَمْلِ
سِوَاءٍ تُوفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا ، أَوْ طَلَّقَهَا فَجَعَلَ قَوْلُهُ " وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ " نَاسِخًا
لِقَوْلِهِ " يَتَرَبَّصْنَ " فِي مِقْدَارِ مَا تَنَاوَلَهُ الْآيَتَانِ وَهُوَ مَا إِذَا تُوَفَّى عَنْهَا زَوْجُهَا

وَتَكُونُ حَامِلًا (وَذَلِكَ عَامٌ كُلُّهُ) أَى السُّبُوحُ الْأَرْبَعَةُ الَّتِي تَمْسُكُ بِهَا عَلِيٌّ وَابْنُ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا فِي الْجَمْعِ بَيْنِ الْأَخْتَيْنِ وَالْعِدَّةِ .

ترجمہ : (ہمارے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام تمام افراد میں حکم کو واجب کرتا ہے) جیسے "جاء لی القوم" حکم یعنی آنے کی نسبت ان تمام افراد کی جانب واجب کرتا ہے جن کو قوم شامل ہے (کیوں کہ عموم ایسا معنی ہے جو مقصود ہے؛ لہذا ضروری ہے کہ ایسا لفظ ہو جو اس معنی عموم پر دلالت کرے) اس لیے کہ وہ معانی جو مخاطب میں مقصود ہوتے ہیں ان کے لیے الفاظ وضع کیے گئے ہیں (حضرت علی رضی اللہ عنہ نے دو بہنوں کو وطی کے طور پر ملک یمین کے ساتھ جمع کرنے کے بارے میں فرمایا کہ ان دونوں کو ایک آیت نے حلال قرار دیا ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ" ہے) کیوں کہ یہ ہر مملوکہ باندی سے وطی کے حلال ہونے پر دلالت کر رہا ہے خواہ وہ مملوکہ باندی اپنی بہن کے ساتھ وطی میں جمع ہو رہی ہو یا جمع نہ ہو رہی ہو (اور ایک آیت نے ان دونوں کو حرام قرار دیا اور وہ یہ ہے: "ان تجموا بین الاختین") کیوں کہ یہ آیت جمع بین الاختین کی حرمت پر دلالت کرتی ہے خواہ وہ جمع نکاح کے طریقے پر ہو یا ملک یمین میں وطی کے طریقے پر ہو (اور محرم رائج ہوتا ہے) جیسا کہ تعارض کی فصل میں آئے گا کہ بیشک محرم رائج ہوتا ہے (میج پر) اور حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے قول "وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ" کو اس کے قول "الذین یتوفون منکم" کے لیے نسخ قرار دیا ہے؛ یہاں تک کہ حاملہ متوفی عنہا زوجہا کی عدت وضع حمل کے ساتھ مقرر کی ہے (حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما نے حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے بارے میں اختلاف کیا تو حضرت علی نے دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے فرمایا کہ وہ ابعد الاجلین کے ساتھ عدت گزارے گی، ان میں سے ایک آیت سورہ بقرہ میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَالذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر و عشر" ہے اور دوسری آیت سورہ نساء قصری میں ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کا فرمان "وَأُولَاتِ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ یَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ" ہے تو

حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا جو چاہے میں اس سے مباہلہ کروں گا اس سلسلے میں کہ سورہ نساء قصری، سورہ نساء طولی کے بعد نازل ہوئی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ”واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن“ اس کے فرمان ”والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسهن اربعة اشهر و عشرًا“ کے بعد اترتا ہے تو اللہ رب العزت کا فرمان ”یتربصن“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ متوفی عنہا زوجہ کی عدت مہینوں کے ساتھ ہوگی خواہ وہ حاملہ ہو یا غیر حاملہ اور اللہ تعالیٰ کا فرمان ”واولات الاحمال“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ حاملہ کی عدت وضع حمل ہے خواہ اس کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہو یا وہ مطلقہ ہو تو عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے اللہ تعالیٰ کے فرمان ”واولات الاحمال“ کو اس کے فرمان ”یتربصن“ کے لیے اس مقدار میں نسخ قرار دیا ہے جس کو دونوں آیتیں شامل ہیں اور یہ وہ ہے کہ جب اس کا شوہر مر جائے اور وہ حاملہ ہو (اور یہ تمام کی تمام عام ہیں) یعنی نصوص اربعہ جن سے حضرت علی اور حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ نے جمع بین الاختین اور عدت کے سلسلے میں استدلال کیا ہے۔

تشریح : یہاں سے تیسرا مذہب بیان کیا جا رہا ہے کہ احناف اور شوافع کے نزدیک عام کا حکم یہ ہے کہ وہ اطلاق کے وقت اپنے تمام افراد کو شامل ہوگا، ہاں اگر بعض افراد کے مراد نہ ہونے پر کوئی قرینہ قائم ہو جائے تو یقیناً وہ افراد مراد سے خارج ہوں گے جیسے: ”جاءنی القوم“ میں قوم عام ہے؛ لہذا یہاں محبت کا حکم ان تمام افراد کے لیے ہوگا جن کو قوم کا لفظ شامل ہے، البتہ اگر بعض کے نہ آنے پر کوئی دلیل یا قرینہ موجود ہو تو وہ محبت کے حکم سے خارج ہوں گے، ان حضرات نے اپنے موقف پر دو دلیل پیش کی ہے: ایک دلیل عقلی ہے اور دوسری نقلی ہے۔

دلیل عقلی : عام سے عموم کا معنی مراد ہوتا ہے اور مخاطب میں جو معانی مقصود ہوتے ہیں ضرور ان کی ادائیگی کے لیے الفاظ وضع کیے گئے ہیں تو معنی عموم کی ادائیگی کے لیے عام کی وضع ہوئی ہے؛ لہذا عام سے علی الاطلاق عموم کا معنی مراد ہوگا؛ کیوں اگر عام بھی عموم پر

دلالت نہ کرے تو یہ کہنا پڑے گا کہ معنی عموم کی ادائیگی کے لیے کوئی لفظ وضع نہیں کیا گیا ہے حالاں کہ یہ بدھتہ باطل ہے۔

دلیل نقلی : اس دلیل کے تحت مصنف نے دو مسئلوں کو پیش فرمایا ہے جن سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عام کی دلالت معنی عموم پر ہوتی ہے اور اس کا حکم تمام افراد میں ثابت ہوتا ہے۔

پہلا مسئلہ: اللہ رب العزت نے قرآن عظیم میں ارشاد فرمایا ”او ماملکت ایمانکم“ جس سے معلوم ہوتا ہے وہ عورتیں جو ملک یمین کے تحت ملک میں آئی ہیں ان سے وطی کرنا حلال ہے، اس آیت کے حوالے سے حضرت علی رضی اللہ عنہ کا ارشاد ہے کہ اس آیت سے دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنے کی حلت معلوم ہوتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس آیت میں دو بہنوں کا کوئی ذکر نہیں ہے پھر بھی حضرت علی نے مذکورہ مسئلے کا استنباط اس سے کیا ہے تو یہ دلیل ہے اس بات پر کہ ”ماملکت“ عام ہے اس سلسلے میں کہ ملک یمین کے تحت آنے والی عورتوں سے وطی کرنا حلال ہے خواہ ایک عورت ہو یا زیادہ عورتیں ہوں، وہ سب بہنیں ہوں یا بہنیں نہ ہوں، تو حضرت علی کے اس استدلال و استنباط سے یہ بات روز روشن کی طرح ثابت ہو جاتی ہے کہ عام کا حکم تمام افراد کو شامل ہوتا ہے اور دوسرے مقام پر اللہ رب العزت ارشاد فرماتا ہے ”ان تجموا بین الاختین“ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ دو بہنوں کو جمع کرنا حرام ہے، یہاں نکاح یا ملک یمین کا کوئی تذکرہ نہیں ہے؛ لہذا اس آیت سے دو بہنوں کو جمع کرنے کی حرمت ثابت ہو رہی ہے خواہ ان کو جمع کرنا ملک یمین کے تحت ہو یا ملک نکاح کے تحت، ان دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق دیتے ہوئے حضرت علی نے ارشاد فرمایا کہ پہلی آیت سے اباحت ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت سے حرمت ثابت ہو رہی ہے اور یہ ضابطہ ہے کہ محرم، میح پر مقدم ہوتا ہے، اس لیے دوسری آیت کو یہاں پر ترجیح حاصل ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ دو بہنوں کو ملک یمین کے تحت وطی میں جمع کرنا حرام ہے۔ اس پوری بحث سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی نے عام میں عموم اور استغراق کا اعتبار کیا ہے ورنہ تعارض کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا دوسرا مسئلہ: اگر کسی عورت کا شوہر انتقال کر جائے اور وہ حاملہ ہو تو حضرت علی کا مذہب یہ

ہے کہ اس کی عدت ”ابعد الاجلین“ ہوگی یعنی وضع حمل اور چار ماہ دس دن میں سے جو مدت بعد میں پوری ہوگی وہی اس عورت کی عدت کے لیے معتبر ہوگی اور حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ اس کی عدت وضع حمل ہوگی، ان کے درمیان اختلاف کا سبب یہ ہے کہ قرآن پاک میں ایک جگہ ارشاد ہوا ”واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن“ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ حاملہ عورتوں کی عدت وضع حمل ہے، عام ازیں کہ ان عورتوں کو طلاق دی گئی ہو یا ان کے شوہر کا انتقال ہو گیا ہو اور دوسری جگہ ارشاد ہوا ”والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً یتربصن بانفسھن اربعۃ اشھر و عشر“ جس سے ثابت ہوتا ہے کہ جن عورتوں کے شوہر انتقال کر جائیں ان کی عدت چار ماہ دس دن ہے، بظاہر ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض ہے، اس تعارض کو دور کرنے کے لیے حضرت علی نے فرمایا ان دونوں آیتوں میں کون مقدم ہے اور کون موخر ہے اس کا ہمیں علم نہیں اور جب تقدیم و تاخیر کا علم نہیں تو ایک کو منسوخ اور دوسری کو ناسخ بھی نہیں قرار دیا جاسکتا؛ لہذا ان کے درمیان تطبیق کی صورت یہی ہے کہ عورت کی عدت ”ابعد الاجلین“ قرار دی جائے یعنی اگر وضع حمل پہلے ہو جائے تو اس کی عدت چار ماہ دس دن قرار دی جائے اور اگر چار ماہ دس دن پہلے مکمل ہو جائیں تو عدت وضع حمل تک موخر کی جائے اس طرح دونوں آیتوں کے درمیان تطبیق کی صورت نکل آئے گی اور دونوں آیتوں پر عمل ہو جائے گا لیکن حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ سورہ بقرہ کی آیت ”والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً“ پہلے نازل ہوئی ہے اور سورہ طلاق کی آیت ”واولات الاحمال اجلھن ان یضعن حملھن“ بعد میں نازل ہوئی ہے؛ لہذا سورہ طلاق کی آیت ناسخ اور سورہ بقرہ کی آیت منسوخ ہوگی اور یہ کہا جائے گا کہ جس عورت کا خاوند مر گیا ہو اور وہ حاملہ ہو تو اس کی عدت وضع حمل ہے، اب غور کیجیے کہ ان آیتوں کے درمیان تعارض کیوں ہوا؟ ظاہر ہے کہ اس کی وجہ اس کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے کہ حضرت علی اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہما عام میں عموم کے قائل تھے ورنہ تعارض کا کوئی سوال ہی نہیں پیدا ہوتا؛ کیوں کہ اگر عموم مراد نہ ہو تو کہا جاسکتا ہے کہ آیت

کریمہ ”واولات الاحمال اجلهن ان یضعن حملهن“ حاملہ عورتوں سے متعلق ہے اور آیت کریمہ ”والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً“ ان عورتوں سے متعلق ہے جن کے خاوند فوت ہو گئے ہوں اور وہ عورتیں حاملہ نہ ہوں، اس طرح دونوں آیتوں کے درمیان کوئی تعارض نہ ہوگا۔ تعارض اسی صورت میں ہوگا جب دونوں آیتوں کو ان کے عموم پر رکھا جائے اور دونوں آیتوں کو ان کے عموم پر رکھنا اس بات کی دلیل ہے کہ عام علی الاطلاق تمام افراد کو شامل ہوتا ہے جب تک کچھ افراد کے خارج ہونے پر کوئی دلیل قائم نہ ہو جائے۔

فائدہ: سورہ نساء قصریٰ سے مراد سورہ طلاق ہے اور سورہ نساء طولیٰ سے مراد سورہ بقرہ ہے۔
 (لَكِنْ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى هُوَ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ فَيَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ) أَيْ : تَخْصِيصُ عَامِ الْكِتَابِ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسِ . (لِأَنَّ كُلَّ عَامٍّ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ وَهُوَ شَائِعٌ فِيهِ) أَيْ التَّخْصِيصُ شَائِعٌ فِي الْعَامِّ (وَعِنْدَنَا هُوَ قَطْعِيٌّ مُسَاوٍ لِلْخَاصِّ وَسَيَجِيءُ مَعْنَى الْقَطْعِيِّ فَلَا يَجُوزُ تَخْصِيصُهُ بِوَاحِدٍ مِنْهُمَا مَا لَمْ يُخَصَّ بِقَطْعِيٍّ ؛ لِأَنَّ اللَّفْظَ مَتَى وَضِعَ لِمَعْنَى كَانَ ذَلِكَ الْمَعْنَى لَا زَمًا لَهُ إِلَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى خِلَافِهِ ، وَلَوْ جَازَ إِرَادَةُ الْبَعْضِ بِلَا قَرِينَةٍ يَرْتَفِعُ الْأَمَانُ عَنِ اللَّغَةِ وَالشَّرْعِ بِالْكُلِّيَّةِ ؛ لِأَنَّ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ عَامَّةٌ وَالْإِحْتِمَالُ الْغَيْرُ النَّاشِ عَنْ دَلِيلٍ لَا يُعْتَبَرُ ، فَاحْتِمَالُ الْخُصُوصِ هُنَا كَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ فَالْتَّأَكِيدُ يَجْعَلُهُ مُحْكَمًا) هَذَا جَوَابٌ عَمَّا قَالَهُ الْوَاقِفِيُّ أَنَّهُ مُؤَكَّدٌ بِكُلِّ أَوْ أَجْمَعَ وَأَيْضًا جَوَابٌ عَمَّا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ التَّخْصِيصَ ، فَنَقُولُ نَحْنُ لَا نَدَّعِي أَنَّ الْعَامَّ لَا احْتِمَالَ فِيهِ أَصْلًا ، فَاحْتِمَالُ التَّخْصِيصِ فِيهِ كَاحْتِمَالِ الْمَجَازِ فِي الْخَاصِّ ، فَإِذَا أَكَّدَ يَصِيرُ مُحْكَمًا أَيْ : لَا يَبْقَى فِيهِ احْتِمَالٌ أَصْلًا لَا نَاشِ عَنْ دَلِيلٍ وَلَا غَيْرُ نَاشِ عَنْ دَلِيلٍ ، فَإِنْ قِيلَ احْتِمَالُ الْمَجَازِ الَّذِي فِي الْخَاصِّ ثَابِتٌ فِي الْعَامِّ مَعَ احْتِمَالِ آخَرٍ ، وَهُوَ احْتِمَالُ التَّخْصِيصِ فَيَكُونُ الْخَاصُّ رَاجِحًا فَالْخَاصُّ كَالنَّصِّ وَالْعَامُّ كَالظَّاهِرِ ، قُلْنَا : لَمَّا كَانَ الْعَامُّ مَوْضُوعًا لِلْكُلِّ كَانَ إِرَادَةُ الْبَعْضِ دُونَ الْبَعْضِ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ ،

وَكثْرَةُ اَحْتِمَالَاتِ الْمَجَازِ لَا اَعْتِبَارَ لَهَا فَاِذَا كَانَ لَفْظٌ خَاصٌّ لَهُ مَعْنَى وَاحِدٍ مَجَازِيٌّ، وَلَفْظٌ خَاصٌّ آخَرُ لَهُ مَعْنَيَانِ. مَجَازِيَّانِ أَوْ أَكْثَرُ وَلَا قَرِينَةَ لِلْمَجَازِ أَصْلًا، فَإِنَّ اللَّفْظَيْنِ مُتَسَاوِيَيْنِ فِي الدَّلَالَةِ عَلَى الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّ بَلَا تَرْجِيحَ الْأَوَّلِ عَلَى الثَّانِي فَعَلِمَ أَنَّ اَحْتِمَالَ الْمَجَازِ الْوَاحِدِ الَّذِي لَا قَرِينَةَ لَهُ مُسَاوٍ لِاَحْتِمَالِ مَجَازَاتٍ كَثِيرَةٍ لَا قَرِينَةَ لَهَا، وَلَا نُسْلَمُ أَنَّ التَّخْصِصَ الَّذِي يُورِثُ شُبْهَةً فِي الْعَامِّ شَائِعٌ بَلَا قَرِينَةَ فَإِنَّ الْمُخَصَّصَ إِذَا كَانَ هُوَ الْعَقْلُ أَوْ نَحْوُهُ فَهُوَ فِي حُكْمِ الْاِسْتِثْنَاءِ عَلَى مَا يَأْتِي، وَلَا يُورِثُ شُبْهَةً فَإِنَّ كُلَّ مَا يُوجِبُ الْعَقْلُ كَوْنَهُ غَيْرَ دَاخِلٍ لَا يَدْخُلُ وَمَا سِوَى ذَلِكَ يَدْخُلُ تَحْتَ الْعَامِّ وَإِنْ كَانَ الْمُخَصَّصُ هُوَ الْكَلَامُ، فَإِنْ كَانَ مُتَرَاخِيًّا فَلَا نُسْلَمُ أَنَّهُ مُخَصَّصٌ، بَلْ هُوَ نَاسِخٌ فَبَقِيَ الْكَلَامُ فِي الْمُخَصَّصِ الَّذِي لَا يَكُونُ مَوْضُوعًا وَقَلِيلٌ مَا هُوَ.

ترجمہ : (لیکن امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک عام ایسی دلیل ہے جس میں شبہ پایا جاتا ہو تو اس کی تخصیص خبر واحد اور قیاس سے جائز ہوگی) یعنی کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے ہر ایک کے ساتھ جائز ہوگی (اس لیے کہ ہر عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے اور وہ اس میں شائع ہے) یعنی عام میں تخصیص شائع اور متعارف ہے (اور ہمارے نزدیک عام قطعی ہے جو خاص کے مساوی ہے اور قطعی کا معنی عنقریب آئے گا ؛ لہذا کتاب اللہ کے عام کی تخصیص خبر واحد اور قیاس میں سے کسی کے ساتھ جائز نہ ہوگی، جب تک اس کی تخصیص کسی دلیل قطعی کے ساتھ نہ ہوئی ہو ؛ اس لیے کہ لفظ جب ایک معنی کے لیے وضع کیا جائے تو وہ معنی اس لفظ کے لیے لازم ہوتا ہے، مگر یہ کہ قرینہ اس کے خلاف پر دلالت کرے اور اگر بغیر کسی قرینے کے عام سے اس کے بعض افراد کا مراد لینا جائز ہو جائے تو پھر لغت اور شرع سے بالکل امان اٹھ جائے گا اس لیے کہ خطابات شرع عام ہیں اور احتمال غیر ناشی عن دلیل کا اعتبار نہیں ہوتا ؛ لہذا خصوص کا احتمال یہاں ایسا ہی ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے تو تاکید اسے محکم بنا دیتی ہے) یہ جواب ہے واقفہ کے اس قول کا کہ عام کی تاکید ”کل“ اور ”اجمع“ کے ساتھ لائی جاتی ہے اور نیز یہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول کا جواب ہے کہ عام تخصیص کا احتمال رکھتا ہے، تو

ہم کہتے ہیں کہ ہم اس بات کا دعویٰ نہیں کرتے کہ عام میں بالکل کوئی احتمال نہیں ہوتا تو تخصیص کا احتمال اس میں ایسا ہی ہے جیسے خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے؛ لہذا جب عام موکد ہو جائے گا تو وہ محکم ہو جائے گا یعنی اس میں بالکل کوئی احتمال باقی نہیں رہے گا، نہ احتمال ناشی عن دلیل اور نہ احتمال ناشی عن غیر دلیل، تو اگر اعتراض کیا جائے کہ مجاز کا وہ احتمال جو خاص میں ہے، عام میں ایک دوسرے احتمال کے ساتھ ثابت ہے اور وہ تخصیص کا احتمال ہے تو خاص رائج ہوگا؛ لہذا خاص نص کی طرح اور عام ظاہر کی طرح ہوگا، ہم کہتے ہیں کہ جب عام تمام افراد کے لیے موضوع ہے تو بعض کو مراد لینا اور بعض کو مراد نہ لینا مجاز کے طریقے پر ہوگا اور مجاز کے احتمالات کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں تو جب کوئی خاص لفظ ایسا ہو جس کا ایک معنی مجازی ہو اور دوسرا لفظ خاص ایسا ہو کہ اس کے دو یا دو سے زائد مجازی معنی ہوں، اور مجاز کے لیے کوئی قرینہ نہ ہو تو دونوں لفظ معنی حقیقی پر دلالت کرنے میں مساوی ہوں گے بغیر اس کے کہ پہلا دوسرے پر رائج ہو تو معلوم ہوا کہ ایک مجاز کا احتمال جس کا کوئی قرینہ نہ ہو ایسے مجازات کثیرہ کے احتمالات کے مساوی ہے جو قرینے سے خالی ہوں اور ہم تسلیم نہیں کرتے کہ وہ تخصیص جو عام میں شبہ پیدا کرتی ہے وہ بغیر قرینے کے شائع اور متعارف ہے؛ اس لیے کہ تخصیص جب عقل یا اس کے مثل ہو تو وہ استثنا کے حکم میں ہوتا ہے جیسا کہ آئے گا اور وہ شبہ کو پیدا نہیں کرتا؛ کیوں کہ ہر وہ چیز جس کے داخل نہ ہونے کو عقل واجب کرے وہ چیز داخل نہیں ہوتی اور اس کے علاوہ عام کے تحت داخل ہوں گے اور اگر تخصیص کلام ہو پس اگر وہ مترانہ ہو تو ہم اس کے تخصیص ہونے کو تسلیم نہیں کرتے بلکہ وہ ناسخ ہے، باقی رہا کلام اس تخصیص میں جو موصول ہو اور وہ قلیل ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف دوسرے اختلاف کو بیان کر رہے ہیں جو عام کے قطعی اور ظنی ہونے میں ہے، یہ اختلاف احناف اور شوافع کے درمیان ہے جو عام کو مفید عموم قرار دیتے ہیں۔

امام شافعی کا مذہب : عام دلیل ظنی ہے یعنی اس میں شبہ ہوتا ہے اور جب یہ دلیل ظنی ہے تو اس میں دلیل ظنی یعنی خبر واحد اور قیاس کے ذریعے تخصیص بھی جائز ہوگی۔

دلیل : کوئی عام ایسا نہیں ہے جس میں تخصیص کا احتمال نہ ہو، اور تخصیص بھی شامل ذائع ہے تو اس احتمال کی وجہ سے شبہ پیدا ہو جائے گا اور جس دلیل میں شبہ ہو وہ ظنی ہوتی ہے؛ لہذا عام بھی ظنی ہوگا اور جب عام ظنی ہوگا تو خبر واحد اور قیاس کے ذریعے اس کی تخصیص جائز ہوگی۔

احناف کا مذہب : عام دلیل قطعی اور خاص کے مساوی ہے یعنی عام اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا، ہاں اگر اس کے خلاف پر کوئی دلیل قائم ہو جائے تو الگ بات ہے **دلیل :** عام کے صیغے وضع کے اعتبار سے عموم پر دلالت کرتے ہیں؛ کیوں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ بکثرت عام کے صیغوں سے عموم پر استدلال کیا جاتا ہے اور قرینہ کی کوئی ضرورت محسوس نہیں ہوتی پس اگر عام کے صیغے عموم کے لیے وضع نہ کیے گئے ہوتے تو عموم کو سمجھنے کے لیے قرینے کی ضرورت پڑتی اور بغیر قرینے کے لفظ کی دلالت معنی پر قطعی ہوتی ہے؛ لہذا عام کے صیغوں کی دلالت عموم پر قطعی ہوگی، ظنی نہیں ہوگی۔

ولو جاز ارادة البعض : یہاں سے امام شافعی کے مذہب کا رد کر رہے ہیں کہ اگر بغیر قرینے کے عام میں تخصیص کا احتمال مان لیا جائے تو لغت و شریعت دونوں سے امان و اعتماد اٹھ جائے گا، لغت سے اعتماد اس لیے اٹھ جائے گا کہ جو الفاظ عموم کے لیے وضع کیے گئے ہیں اگر بغیر قرینے کے ان میں تخصیص جائز ہو تو جس کا دل چاہے اپنی مرضی کے مطابق تخصیص کرتا رہے گا، اس طرح لغت سے اعتماد اٹھ جائے گا اور شریعت سے امان اس لیے اٹھ جائے گا کہ شریعت کے جو خطابات عام ہیں بغیر قرینے کے ان میں تخصیص جائز ہو تو کوئی بھی کہہ سکتا ہے کہ میں فلاں حکم سے مستثنی ہوں، اس طرح شریعت سے بھی امان اٹھ جائے گا، تو معلوم ہوا کہ ہر عام میں مطلقاً تخصیص کا قول نہیں کیا جائے گا، ہاں دلیل قطعی سے تخصیص ہو سکتی ہے۔

والاحتمال الغير الناشئ عن دليل : اس عبارت سے مصنف امام شافعی کی دلیل کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ امام شافعی کا یہ کہنا کہ عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے اور تخصیص کا احتمال قطعیت کے منافی ہے؛ لہذا عام ظنی ہوگا، قطعی نہیں ہوگا، اس پر ہم

پوچھنا چاہتے ہیں کہ احتمال سے مراد آپ کی کیا ہے؟ احتمال ناشی عن دلیل یا احتمال غیر ناشی عن دلیل۔ یہ دوسرا احتمال قطعیت کے منافی نہیں ہوتا، اس احتمال کی نفی کے لیے کمال اور اجماع کے ساتھ عام موکد کیا جاتا ہے، یہیں سے واقفہ کی پیش کردہ وہ دلیل بھی باطل ہو جاتی ہے جس کا دار و مدار اس بات پر تھا کہ عام کی تاکید اس لیے لائی جاتی ہے کہ پہلے اس میں عموم کا معنی نہیں ہوتا، تاکید لانے کی وجہ سے اس کے اندر عموم کا معنی پیدا ہو جاتا ہے وجہ بطلان یہ ہے کہ تاکید سے عموم کا معنی پیدا نہیں ہوتا بلکہ عموم پہلے ہی ہوتا ہے مگر چوں کہ تخصیص کا احتمال اس میں موجود ہوتا ہے، تو تاکید کی وجہ سے عام اپنے عموم میں محکم ہو جاتا ہے اور تخصیص کا احتمال ختم ہو جاتا ہے، بہر حال کہنا یہ ہے کہ عام کے اندر احتمال غیر ناشی عن دلیل کا ہونا عام کی قطعیت کے منافی نہیں ہے، اس کو یوں سمجھیے کہ خاص بالاتفاق قطعی ہے لیکن اس کے اندر مجاز کا احتمال ہوتا ہے جسے دور کرنے کے لیے ”عین“ اور ”نفس“ کے ذریعے اس کی تاکید لائی جاتی ہے تو جس طرح خاص احتمال مجاز کے باوجود قطعی رہتا ہے اسی طرح عام بھی تخصیص کے احتمال کے باوجود قطعی رہے گا اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ قطعی ہونے میں خاص اور عام دونوں مساوی ہیں کہ خاص میں مجاز کا احتمال ہوتا ہے اور عام میں تخصیص کا احتمال ہوتا ہے، اس کے باوجود دونوں قطعی رہتے ہیں۔

اعتراض : ہم عام و خاص دونوں کے درمیان مساوات تسلیم نہیں کرتے بلکہ خاص عام پر رائج ہے؛ کیوں کہ خاص میں تو صرف مجاز کا احتمال ہوتا ہے لیکن عام میں دو احتمال ہوتے ہیں ایک مجاز کا اور دوسرا تخصیص کا؛ لہذا دونوں کے درمیان مساوات کا ثبوت نہیں ہوا۔

جواب : عام میں جو تخصیص ہوتی ہے وہ بھی مجاز کے قبیل سے ہے پس جب تخصیص بھی مجازاً ہوتی ہے تو تخصیص کا احتمال بھی مجاز کا احتمال ہوا تو اب حاصل یہ ہوا کہ عام میں دو مجازوں کا احتمال ہوتا ہے اور خاص میں ایک مجاز کا احتمال ہوتا ہے اور سب جانتے ہیں کہ احتمال مجاز کی کثرت کا کوئی اعتبار نہیں ہے پس اگر ایک لفظ میں مجاز کے احتمال کم ہوں اور دوسرے میں زیادہ تو کم احتمال والے کو زیادہ احتمال والے پر رائج نہیں کہا جاتا، چنانچہ اگر دو خاص ہوں ایک میں صرف ایک معنی مجازی کا احتمال ہو اور دوسرے میں ایک سے

زیادہ مجازی معنوں کا احتمال ہو اور ارادہ مجاز پر دونوں میں کوئی قرینہ موجود نہ ہو تو ایک معنی مجازی کا احتمال رکھنے والے خاص کو کئی مجازی معنوں کا احتمال رکھنے والے خاص پر رائج نہیں کہتے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک مجاز کا احتمال ہو خواہ کئی مجازی معنوں کا احتمال ہو دونوں صورتیں برابر ہیں، کسی کو کسی پر ترجیح حاصل نہیں ہے؛ لہذا خاص بھی عام پر رائج نہیں ہوگا۔

ولا نسلم: یہاں سے دوسرے احتمال یعنی احتمال ناشی عن دلیل کے بطلان پر حجت قائم کی جا رہی ہے کہ اگر آپ کی مراد احتمال ناشی عن دلیل ہے تو ہمیں اس احتمال کا شائع و ذائع ہونا تسلیم نہیں؛ کیوں کہ عام میں جو تخصیص ہوتی ہے وہ دو حال سے خالی نہیں یا تو عقل کے ذریعے تخصیص ہوگی یا کلام کے ذریعے اگر عقل کے ذریعے تخصیص ہو تو یہ استثنا کے حکم میں ہے اور اس سے کوئی شبہ پیدا نہیں ہوتا؛ اس لیے کہ جب عقل کے ذریعے بعض افراد کو خاص کر لیا گیا تو وہ افراد عام سے یقینی طور پر خارج ہوں گے اور باقی افراد قطعی طور پر عام کے تحت داخل ہوں گے اور اگر عام میں تخصیص کلام کے ذریعے ہو تو ہم پوچھیں گے کہ یہ کلام، عام سے مترسخ ہوگا یا موصول، اگر مترسخ ہو تو اسے تخصیص نہیں کہیں گے بلکہ نسخ کہیں گے اور یہ کلام عام کے لیے نسخ بنے گا اور اگر کلام، عام سے موصول ہو تو یہ تخصیص ضرور ہے لیکن شائع و ذائع نہیں بلکہ بہت کم ہے؛ لہذا آپ کا یہ کہنا درست نہیں کہ عام میں تخصیص کا احتمال ہے اور تخصیص بھی شائع و ذائع ہے جس کی وجہ سے شبہ پیدا ہو گیا اور جس چیز میں شبہ ہو وہ یقین کا فائدہ نہیں دیتی؛ لہذا عام بھی مفید یقین نہیں ہوگا، پوری بحث کا حاصل یہ ہے کہ عام اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوتا ہے۔

(فَإِذَا ثَبَتَ هَذَا فَإِنَّ تَعَارُضَ الْخَاصِّ وَالْعَامِّ ، فَإِنْ لَمْ يُعْلَمْ التَّارِخُ حُمِلَ عَلَى الْمُقَارَنَةِ) مَعَ أَنَّ فِي الْوَاقِعِ أَحَدَهُمَا نَاسِخٌ ، وَالْآخَرُ مَنْسُوخٌ لَكِنْ لَمَّا جَهِلْنَا النَّاسِخَ وَالْمَنْسُوخَ حَمَلْنَا عَلَى الْمُقَارَنَةِ وَإِلَّا يَلْزَمُ التَّرْجِيحُ مِنْ غَيْرِ مُرَجِّحٍ . (فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ يُخَصُّ بِهِ ، وَعِنْدَنَا يَثْبُتُ حُكْمُ التَّعَارُضِ فِي قَدْرِ مَا تَنَاولَاهُ وَإِنْ كَانَ الْعَامُّ مُتَأَخِّرًا يَنْسَخُ الْخَاصَّ عِنْدَنَا ، وَإِنْ

تَمَّانُ الْخَاصُّ مُتَأَخِّرًا ، فَإِنْ كَانَ مُوَضُّوعًا مُنْفَصِلًا ، فَإِنْ كَانَ مُتَعَرِّجًا يَنْسَخُهُ
فِي ذَلِكَ الْقَدْرِ عِنْدَنَا) اُنْی : فِی الْقَدْرِ الَّذِی تَنَاوَلَهُ الْعَامُّ ، وَالْخَاصُّ وَلَا
يَكُونُ الْخَاصُّ نَاسِخًا لِلْعَامِّ بِالْكُلِّيَّةِ ، بَلْ فِی ذَلِكَ الْقَدْرِ فَقَطْ (مَعْنَى لَا
يَكُونُ الْعَامُّ عَامًّا مُنْفَصِلًا) ، بَلْ يَكُونُ قَطْعِيًّا فِی الْبَاقِ لَا كَالْعَامِّ الَّذِی خُصَّ
بِمَنَةِ الْبَعْضِ .

ترجمہ : (جب یہ ثابت ہو گیا تو اگر خاص اور عام کے درمیان تعارض ہو جائے اور
تاریخ کا علم نہ ہو تو مقارنت پر محمول کیا جائے گا) باوجودیکہ نفس الامر میں ان دونوں میں
سے ایک ناسخ اور دوسرا منسوخ ہے لیکن جب ہمیں ناسخ اور منسوخ کا علم نہیں تو ہم مقارنت
پر محمول کریں گے ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی (تو امام شافعی کے نزدیک عام، خاص
کے ذریعے مخصوص ہوگا، اور ہمارے نزدیک تعارض کا حکم اس مقدار میں ثابت ہو جائے گا
جس کو وہ دونوں شامل ہیں اور اگر عام متاخر ہو تو ہمارے نزدیک خاص کو منسوخ کر دے گا
اور خاص متاخر ہو تو اگر وہ موصول ہو تو عام کی تخصیص کرے گا اور اگر متراخی ہو تو ہمارے
ز نزدیک اس مقدار میں اسے منسوخ کر دے گا) یعنی اس مقدار میں جس کو عام و خاص
دونوں شامل ہیں اور خاص عام کے لیے کلی طور پر ناسخ نہیں ہوگا بلکہ صرف اس مقدار میں
ناسخ ہوگا (یہاں تک کہ عام، عام مخصوص منہ البعض نہیں ہوگا) بلکہ باقی افراد میں وہ قطعی
ہوگا نہ کہ اس عام کی طرح جس سے بعض کو خاص کر لیا گیا ہو۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ عام ہمارے
ز نزدیک قطعی اور خاص کے مساوی ہے جب کہ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک خاص
قطعی اور عام ظنی ہے تو اگر عام اور خاص کے درمیان تعارض ہو جائے یعنی خاص سے جو
حکم ثابت ہو رہا ہے، عام سے اس کے خلاف حکم ثابت ہو تو اب غور کریں گے کہ مقدم کون
ہے اور موخر کون ہے؟ اگر تاریخ کا علم نہ ہو سکے تو دونوں کو مقارنت پر محمول کیا جائے گا یعنی
یہ سمجھا جائے گا کہ دونوں کا زمانہ اور تاریخ ایک ہے اگرچہ نفس الامر اور واقع میں ایسا ممکن
نہیں ہے لیکن تاریخ کا چوں کہ ہمیں علم نہیں ہے اس لیے مقارنت پر محمول کرنے کے علاوہ

کوئی چارہ نہیں ہے ورنہ ترجیح بلا مرجح کا اعتراض لازم آئے گا، اور امام شافعی کے نزدیک چوں کہ خاص کو عام پر ترجیح حاصل ہے؛ اس لیے عام میں اس خاص کے ذریعے تخصیص ہو جائے گی یعنی خاص کی مقدار میں حکم کا ثبوت نہیں ہوگا باقی افراد میں عام کا حکم ثابت ہوگا اور احناف کے نزدیک چوں کہ عام و خاص کے درمیان مساوات ہے تو مقارنت پر محمول کرنے کی صورت میں اتنی مقدار میں تعارض ثابت ہوگا جتنی مقدار میں عام و خاص دونوں مشترک ہیں، ہاں جن افراد کو عام شامل ہے، خاص شامل نہیں ہے تو ان افراد میں عام والا حکم ثابت ہو جائے گا، حاصل یہ ہوا کہ امام شافعی کے نزدیک مقارنت کی صورت میں خاص و عام کے درمیان تعارض نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک خاص و عام کے درمیان مساوات نہیں ہے اور تعارض کے ثبوت کے لیے مساوات شرط ہے اور احناف کے نزدیک چوں کہ خاص و عام کے درمیان مساوات ہے اس لیے ان کے نزدیک تعارض ثابت ہوگا، اس کی نظیر آیت کریمہ ”وَالَّذِينَ يَتُوفُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا“ اور آیت کریمہ ”وَإِذَا نَزَلَ بِالسَّحَابِ فَانْحَلُوا الْأَحْمَالَ اجْلُهِنَّ“ ہے کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ کے بقول ان دونوں آیتوں کے درمیان تعارض ہے اور آپ نے تطبیق کے لیے ابعداً الجلیں پر فتویٰ دیا، اس کی پوری تفصیل ماقبل میں آچکی ہے اور اگر دونوں کی تاریخ معلوم ہو تو پھر غور کریں گے کہ متاخر کون ہے؟ اگر عام متاخر ہے تو ہمارے نزدیک عام کی وجہ سے خاص منسوخ ہو جائے گا؛ کیوں کہ دونوں کے درمیان مساوات ہے اور خاص کے لیے مساوات کافی ہے جیسے: حدیث عرینہ جو خاص ہے ہمارے نزدیک منسوخ ہے، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے ارشاد ”استنزهوا عن البول“ سے جو عام ہے، اس کی مکمل تفصیل نور الانوار بحث عام میں دیکھی جاسکتی ہے اور اگر خاص متاخر ہے تو دیکھیں گے کہ خاص، عام کے ساتھ موصول ہے یا مترانخی اگر موصول ہے تو بالاتفاق خاص کی وجہ سے عام میں تخصیص ہو جائے گی جیسے: ”أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ تو یہاں خاص جو عام ہے، اس سے ربا کو خاص کر لیا گیا اور اگر مترانخی ہے تو اتنی مقدار میں عام کا حکم منسوخ ہو جائے گا جتنی مقدار میں خاص و عام دونوں شریک ہیں، باقی وہ افراد جن کو

صرف عام شامل ہے، ان افراد میں عام کا حکم باقی رہے گا یعنی ہمارے نزدیک عام مخصوص نہیں ہوگا بلکہ قدر مشترک میں منسوخ ہوگا اور باقی افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا، گویا یہ عام مخصوص منہ البعض ہو کر ظنی نہیں ہوگا بلکہ باقی افراد میں اس کی قطعیت بدستور باقی رہے گی، اس کی نظیر حضرت عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی رائے کے مطابق آیت کریمہ ”واولات الاحمال اجلهن ان يضعن حملهن“ ہے جو ناخ ہے آیت کریمہ ”والذین یتوفون منکم ویذرون ازواجاً“ کے لیے، مگر یہ نسخ صرف حاملہ متوفی عنہا زوجہا کے حق میں ہے اور ”والذین یتوفون منکم“ غیر حاملہ کے حق میں قطعی ہے، اس کی تفصیل بھی سابق میں آچکی ہے۔

(فَضْلٌ : قَصْرُ الْعَامِّ عَلَى بَعْضٍ مَا يَتَنَاوَلُهُ لَا يَخْلُو مِنْ أَنْ يَكُونَ بِغَيْرِ مُسْتَقِلٍّ) أَيْ : بِكَلَامٍ يَتَعَلَّقُ بِصَدْرِ الْكَلَامِ وَلَا يَكُونُ تَامًا بِنَفْسِهِ ، وَالْمُسْتَقِلُّ مَا لَا يَكُونُ كَذَلِكَ سِوَاءَ كَانَ كَلَامًا أَوْ لَمْ يَكُنْ . (وَهُوَ) أَيْ : غَيْرُ الْمُسْتَقِلِّ . (الْإِسْتِثْنَاءُ وَالشَّرْطُ وَالصَّفَةُ وَالْغَايَةُ) فَالْإِسْتِثْنَاءُ يُوجِبُ قَصْرَ الْعَامِّ عَلَى بَعْضٍ أَقْرَادِهِ ، وَالشَّرْطُ يُوجِبُ قَصْرَ صَدْرِ الْكَلَامِ عَلَى بَعْضِ التَّقَادِيرِ ، نَحْوُ أَنْتَ طَالِقٌ إِنْ دَخَلْتَ الدَّارَ ، وَالصَّفَةُ تُوجِبُ الْقَصْرَ عَلَى مَا يُوجَدُ فِيهِ الصَّفَةُ ، نَحْوُ : فِي الْإِبِلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ ، وَالْغَايَةُ تُوجِبُ الْقَصْرَ عَلَى الْبَعْضِ الَّذِي جُعِلَ الْغَايَةُ حَدًّا لَهُ ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى ”فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ“ وَعَلَى مَا وَرَاءَ الْغَايَةِ نَحْوُ ”أَتِمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ“ (أَوْ بِمُسْتَقِلٍّ) أَيْ الْقَصْرُ بِمُسْتَقِلٍّ (وَهُوَ التَّخْصِصُ وَهُوَ إِمَّا بِالْكَلَامِ أَوْ غَيْرِهِ وَهُوَ إِمَّا الْعَقْلُ) الضَّمِيرُ يَرْجِعُ إِلَى غَيْرِهِ . (نَحْوُ ”خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ“ يُعْلَمُ ضَرُورَةُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى مَخْصُوصٌ مِنْهُ ، وَتَخْصِصُ الصَّبِيِّ وَالْمَجْنُونِ مِنْ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ . وَأَمَّا الْحِسُّ نَحْوُ ”وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ“ وَأَمَّا الْعَادَةُ نَحْوُ لَا يَأْكُلُ رَأْسًا يَقَعُ عَلَى الْمُتَعَارِفِ وَأَمَّا كَوْنُ بَعْضِ الْأَفْرَادِ نَاقِصًا فَيَكُونُ اللَّفْظُ أَوْلَى بِالْبَعْضِ الْآخِرِ ، نَحْوُ كُلِّ مَمْلُوكٍ لِي حُرٌّ لَا يَقَعُ

عَلَى الْمَكَاتِبِ وَيُسَمَّى مُشْكِكًا أَوْ زَائِدًا) عَطَفَ عَلَى قَوْلِهِ نَاقِصًا أَيْ وَأَمَّا كَوْنُ بَعْضِ أَفْرَادِهِ زَائِدَةً (كَالْفَاكِهَةِ لَا تَقَعُ عَلَى الْعِنَبِ)

ترجمہ : (فصل: عام کا اس کے بعض پر منحصر ہونا جس کو وہ شامل ہے، خالی نہیں ہوگا اس سے کہ وہ غیر مستقل کے ساتھ ہو) یعنی ایسے کلام کے ساتھ جو صدر کلام سے متعلق ہو اور خود وہ تام نہ ہو اور مستقل وہ ہے جو اس طرح نہ ہو خواہ کلام ہو یا نہ ہو (اور وہ) یعنی غیر مستقل (استثنا، شرط، صفت اور غایت ہے) تو استثناء عام کو اس کے بعض افراد پر منحصر ہونے کو واجب کرتا ہے اور شرط صدر کلام کو بعض تقادیر پر منحصر ہونے کو واجب کرتی ہے جیسے "انت طالق ان دخلت الدار" اور صفت ان افراد پر انحصار کو واجب کرتی ہے جن میں وہ صفت پائی جاتی ہے جیسے "فی الابل السانمہ زکوة" اور غایت ان بعض افراد پر منحصر ہونے کو واجب کرتی ہے جن کے لیے غایت کو حد بنایا گیا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق" اور ماورائے غایت پر حکم کو منحصر کرتی ہے جیسے "اتموا الصیام الی اللیل" (یا مستقل کے ساتھ ہو) یعنی قصر مستقل کے ساتھ ہو (اور وہ تخصیص ہے اور وہ یا تو کلام کے ساتھ ہوگی یا غیر کلام کے ساتھ اور وہ یا تو عقل ہے) "هو" کی ضمیر "غیرہ" کی طرف لوٹ رہی ہے (جیسے) "خالق کل شیء" بالبداهت اس سے معلوم ہو جاتا ہے کہ ذات باری اس سے مخصوص ہے اور شریعت کے خطابات سے بچے اور مجنوں کو خاص کرنا اسی قبیل سے ہے، یا جس ہے جیسے "واوتیت من کل شیء" یا عادت ہے جیسے "لایا کل راسا" یہ متعارف پر واقع ہوگا، یا بعض افراد کا ناقص ہونا تو لفظ بعض دوسرے افراد کے ساتھ زیادہ لائق ہوگا جیسے "کل مملوک لی حر" یہ مکاتب پر واقع نہ ہوگا اور اس کو مشکک کہا جاتا ہے یا بعض افراد کا زائد ہونا) یہ عطف ہے ماتن کے قول "ناقصا" پر یعنی یا اس کے بعض افراد کا زائد ہونا (جیسے "فاکھة" انگور پر واقع نہیں ہوگا)

تشریح : عام غیر مخصوص البعض کی بحث سے فارغ ہونے کے بعد یہاں سے عام مخصوص منہ البعض کو بیان کر رہے ہیں، سب سے پہلے یہ بیان کیا کہ کون کون سی چیزیں

عام کے لیے مخصوص بنتی ہیں یعنی کن چیزوں کی وجہ سے عام اپنے بعض افراد پر منحصر ہو جاتا ہے پھر ہر ایک کے حکم کو بیان فرمایا ہے۔

مخصص کے اقسام: جو چیز عام کے لیے مخصوص بنتی ہے یعنی جس چیز کے ذریعے عام اپنے بعض افراد میں منحصر ہو جاتا ہے اس میں دو احتمال ہیں: (۱) وہ چیز غیر مستقل ہو (۲) وہ چیز مستقل ہو۔

احتمال اول: عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے والی چیز اگر غیر مستقل ہو تو اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) استثنائے جہ: ”جائسی القوم الا زیداً“ میں لفظ قوم عام ہے لیکن ”الا“ کے ذریعے افراد قوم کی آمد سے زید کی آمد کو خارج کر دیا گیا (۲) شرط جیسے: انت طالق ان دخلت الدار ”میں“ انت طالق ”عام ہے اس طور پر کہ اگر“ ان دخلت الدار ”نہ کہا جاتا تو بیوی کو علی الفور طلاق پڑ جاتی، لیکن ”ان دخلت الدار“ نے طلاق کو دخول دار کے وقت کے ساتھ خاص کر دیا ہے (۳) صفت جیسے: حدیث شریف میں آیا ”فی الابل السائمہ زکوة“ اس میں لفظ ”ابل“ عام ہے لیکن سائمہ (چرنے والے) کی صفت کے ذریعے غیر سائمہ (گھر میں رہ کر چارا کھانے والے) اونٹوں کو خارج کر دیا گیا (۴) غایت: اس کی دو صورتیں ہیں: (۱) اگر غایت مغیا کی جنس سے ہو تو اس وقت یہ مغیا کے حکم کو اپنے ماوراء سے ساقط کر دیتی ہے تو یہ غایت عام کو انہیں افراد میں محصور کر دیتی ہے جن کے لیے اسے حد بنایا گیا ہے جیسے: فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق ”یہاں مرافق، ایدی کی جنس سے ہے تو غایت یہاں مرافق کے ماوراء کو حکم سے ساقط کرنے کے لیے ہے؛ چوں کہ ایدی کم عام تھا اور حکم غسل ہاتھ کی انگلیوں سے لے کر بغل تک کو شامل تھا اس لیے الی المرافق ذکر کر کے دھونے کا حکم کہنی سمیت تک محصور کر دیا گیا۔ (۲) اگر غایت مغیا کی جنس سے نہ ہو تو اس وقت وہ حکم کی انتہا کے لیے آتی ہے تو یہ غایت، عام کو اپنے ماوراء افراد میں محصور کر دیتی ہے جیسے ”اتموا الصیام الی اللیل“ ”یہاں لیل روزہ کی جنس سے نہیں ہے اور چوں کہ روزہ کو پورا کرنے کا حکم عام تھا تو الی اللیل نے اسے ماوراء لیل یعنی نہار کے ساتھ خاص کر دیا

اہتمام ثانی: عام کو بعض افراد میں منحصر کرنے والی چیز مستقل ہو، اس میں بھی دو

اشمال ہیں: (۱) شی مستقل کلام ہو جیسے اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ”وَإِنْ أَخَذَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مَسْجِدًا فَاجِرُهُ“ یعنی اگر کوئی مشرک تم سے پناہ چاہے تو اس کو پناہ دے دو، یہ آیت مستقل ہے اور کلام ہے اور اس آیت نے قتل کے حکم سے پناہ طلب کرنے والے مشرکین کو خاص کر دیا (۲) شی مستقل کلام کے علاوہ ہو، اس کی پانچ صورتیں ہیں:

(۱) وہ چیز عقل ہو جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”خالق کل شی“ اس میں ”کل شی“ عام ہے لیکن عقل کے ذریعے معلوم ہوتا ہے کہ کل شی سے مراد اللہ کے علاوہ ہے، نابالغ بچوں اور پاگلوں کو احکام تکلیفیہ سے خاص کر لینا بھی اسی قبیل سے ہے مثلاً آیت کریمہ ”وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً“ میں لفظ ناس تمام انسانوں کو عام ہے خواہ وہ بالغ ہوں یا نابالغ، صاحب عقل ہوں یا پاگل ہوں، لیکن عقل کے ذریعے نابالغ بچوں اور پاگلوں کو اس حکم سے خارج کر دیا گیا (۲) وہ چیز حس و مشاہدہ ہو جیسے: آیت کریمہ ”او بیت من کل شی“ یہ جملہ ہد ہد نے بلیقیس کے بارے میں حضرت سلیمان علیہ السلام سے کہا تھا کہ بلیقیس کو ہر چیز عطا کی گئی ہے، ظاہر ہے کہ بلیقیس کو ہر چیز نہیں دی گئی تھی تو یہاں کل شی کا عموم حس و مشاہدہ کے ذریعے مخصوص ہوگا (۳) وہ چیز عادت ہو مثلاً ایک آدمی نے کہا ”واللہ لا اکل راسا“ تو یہ متعارف سروں پر محمول ہوگا یعنی بکری، اونٹ، گائے اور بھینس وغیرہ کے سر پر محمول ہوگا اور ٹڈی جیسے جانوروں کے سروں پر محمول نہ ہوگا؛ کیوں کہ ٹڈی اور اس جیسے جانوروں کے سروں کو عرف میں سر نہیں کہتے ہیں۔ تو لفظ راس جو عام ہے اس سے عرف و عادت کے ذریعے بعض سروں کو خاص کر لیا گیا (۴) وہ چیز ناقص ہو یعنی وہ چیز ناقص ہونے کی بنیاد پر عام کے حکم سے خارج ہو جیسے کوئی کہے ”کل مملوک لی فہو حر“ اس قول سے مکاتب آزاد نہ ہوگا؛ کیوں کہ مکاتب میں مولیٰ کی ملک ناقص ہوتی ہے؛ اس لیے کہ مکاتب رقبۃً تو مملوک ہوتا ہے، یداً اور تصرفاً مملوک نہیں ہوتا، اسے مشکک کہتے ہیں (۵) وہ چیز زائد ہو یعنی وہ چیز زائد ہونے کی بنیاد پر عام کے حکم سے خارج ہو جیسے کوئی

کہے 'وَاللّٰهُ لَا اَكْلَ فَاَكْهَ' اور کوئی نیت نہ کرے تو یہ قسم انگور کو شامل نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس میں تفکہ یعنی تلذذ سے زائد غذائیت کا معنی بھی موجود ہے اگرچہ انگور لغتاً و عرفاً فاکھ ہے۔

فائدہ : مشکل : وہ مفرد ہے جس کا معنی اپنے افراد پر یکساں صادق نہ آئے جیسے : ابیض اور طویل کے الفاظ کہ ابیض کا صدق دودھ پر اشد اور ہڈی پر اضعف ہے، طویل کا صدق تاڑ کے درخت پر ازید اور کھجور کے درخت پر انقص ہے اور جیسے مملوک کا صدق قن اور مدبر پر ازید اور مکاتب پر انقص ہے۔

(فَفِي غَيْرِ الْمُسْتَقِلِّ) أَى : فِيمَا إِذَا كَانَ الشَّيْءُ الْمَوْجِبُ لِقَصْرِ الْعَامِّ غَيْرَ مُسْتَقِلِّ (هُوَ) أَى الْعَامُّ (حَقِيقَةً فِي الْبَوَاقِي) ؛ لِأَنَّ الْوَاضِعَ وَالْمَوْضِعَ الَّذِي اسْتُثْنِيَ مِنْهُ لِلْبَاقِي. (وَهُوَ) أَى الْعَامُّ (حُجَّةٌ بِلَا شُبْهَةٍ فِيهِ) أَى : فِي الْبَاقِي ، وَهَذَا إِذَا كَانَ الْإِسْتِثْنَاءُ مَعْلُومًا أَمَّا إِذَا كَانَ مَجْهُولًا فَلَا (وَفِي الْمُسْتَقِلِّ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ) أَى : فِيمَا إِذَا كَانَ الْقَاصِرُ مُسْتَقِلًّا وَيُسَمَّى هَذَا تَخْصِيصًا سَوَاءً كَانَ الْمُنْخَصَّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ (مَجَازً) أَى : لَفْظَ الْعَامِّ مَجَازً فِي الْبَاقِي. (بِطَرِيقِ اسْمِ الْكُلِّ عَلَى الْبَعْضِ مِنْ حَيْثُ الْقَصْرُ) أَى : مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَقْصُورٌ عَلَى الْبَاقِي. (حَقِيقَةً مِنْ حَيْثُ التَّنَاولُ) أَى : مِنْ حَيْثُ إِنَّ لَفْظَ الْعَامِّ مُتَنَاوِلٌ لِلْبَاقِي يَكُونُ حَقِيقَةً فِيهِ. (عَلَى مَا يَأْتِي فِي فِصْلِ الْمَجَازِ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى وَهُوَ حُجَّةٌ فِيهِ شُبْهَةٌ)

ترجمہ : (تو غیر مستقل میں) یعنی اس صورت میں جب عام کے انحصار کو واجب کرنے والی چیز غیر مستقل ہو (وہ) یعنی عام (باقی افراد میں حقیقت ہوگا) کیوں کہ جس لفظ سے استثنا کیا گیا ہے واضع نے اسے باقی کے لیے وضع کیا ہے (اور وہ) یعنی عام (بغیر کسی شبہ کے اس میں حجت ہوگا) یعنی باقی افراد میں اور یہ اس وقت ہے جب استثنا معلوم ہو لیکن جب وہ مجہول ہو تو نہیں (اور مستقل میں کلام ہو یا غیر کلام ہو) یعنی اس صورت میں جب منحصر کرنے والا مستقل ہو اور اس کا نام تخصیص رکھا جاتا ہے خواہ تخص

کلام ہو یا غیر کلام (مجاز ہوگا) یعنی عام مجاز ہوگا (باقی افراد میں قصر کی حیثیت سے، اسم کل کو بعض پر اطلاق کرنے کے طریقے پر) یعنی اس حیثیت سے کہ وہ باقی میں منحصر ہے، مجاز ہوگا (تناول کی حیثیت سے حقیقت ہوگا) یعنی اس حیثیت سے کہ لفظ عام جن باقی افراد کو شامل ہے ان میں حقیقت ہوگا (اس بنیاد پر جو انشاء اللہ مجاز کی فصل میں آئے گا اور وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہہ ہے)

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ ہر قسم کا حکم بیان فرما رہے ہیں کہ شخص اگر غیر مستقل ہو تو اس وقت عام بقیہ افراد میں حقیقت ہوگا؛ کیوں کہ لفظ عام جس سے بعض افراد کا استثناء کیا گیا ہے اس کو واضح نے باقی افراد کے لیے وضع کیا ہے اور لفظ کا استعمال اگر معنی موضوع لہ میں ہو تو اسے حقیقت کہا جاتا ہے مگر یہ اس وقت ہے جب مستثنیٰ معلوم ہو اگر مستثنیٰ مجہول ہو تو عام بقیہ افراد میں حقیقت نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جن افراد کا استثناء کیا گیا ہے جب وہ مجہول ہوں گے تو بقیہ افراد بھی مجہول ہوں گے اس طرح ہر ہر فرد کے خارج ہونے کا احتمال ہوگا؛ لہذا عام بقیہ افراد میں حقیقت اور قطعی نہ ہوگا اور اگر شخص شئی مستقل ہو تو تخصیص کے بعد عام بقیہ افراد میں من حیث الاقتصار علی البعض مجاز ہوگا؛ کیوں کہ یہ اطلاق کل علی البعض کے قبیل سے ہوگا اور استعمال اللفظ فی بعض المسمی مجاز ہوتا ہے؛ لہذا عام من حیث الاقتصار علی البعض مجاز ہوگا اور مجاز چوں کہ ظنی ہوتا ہے؛ اس لیے جہاں عام مجاز ہوگا وہاں دلیل ظنی ہوگا اور من حیث التناول حقیقت ہوگا یعنی اگر اس حیثیت سے دیکھا جائے کہ صفت تناول میں کوئی تبدیلی نہیں آئی ہے؛ کیوں کہ عام اب بھی ان افراد کو شامل ہے جن کو پہلے شامل تھا تو یہ حقیقت ہوگا اور ایک لفظ ایک حیثیت سے حقیقت ہو اور دوسری حیثیت سے مجاز ہوایا ہو سکتا ہے۔

(وَلَمْ يُفَرِّقُوا بَيْنَ كَوْنِهِ) أَيْ كَوْنِ الْمُخَصَّصِ الْمُسْتَقِلِّ (كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ) فَإِنَّ الْعُلَمَاءَ قَالُوا كُلُّ عَامٍّ خُصَّ بِمُسْتَقِلٍّ فَإِنَّهُ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ، وَلَمْ يُفَرِّقُوا فِي هَذَا الْحُكْمِ بَيْنَ أَنْ يَكُونَ الْمُخَصَّصُ كَلَامًا أَوْ غَيْرَهُ. (لَكِنْ يَجِبُ هُنَاكَ فَرْقٌ وَهُوَ أَنَّ الْمَخْصُوصَ بِالْعَقْلِ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ قَطْعِيًّا؛ لِأَنَّهُ فِي

حُكْمِ الْإِسْتِثْنَاءِ لِكُنْهٖ حُدُوفِ الْإِسْتِثْنَاءِ مُعْتَمِدًا عَلَى الْعَقْلِ عَلَى أَنَّهُ مَفْرُوعٌ عَنْهُ حَتَّى لَا نَقُولَ أَنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى ”يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ“ وَنَظَائِرُهُ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ، وَهَذَا فَرْقٌ تَفَرَّدَتْ بِهِ كُتُبُهُ وَهُوَ وَاجِبُ الذِّكْرِ حَتَّى لَا يُتَوَهَّمُ أَنَّ خِطَابَاتِ الشَّرْعِ الَّتِي خُصَّ مِنْهَا الصَّبِيُّ وَالْمَجْنُونُ بِالْعَقْلِ دَلِيلٌ فِيهِ شُبْهَةٌ كَالْخِطَابَاتِ الْوَارِدَةِ بِالْفَرَائِضِ فَإِنَّهُ يُكْفَرُ جَا حِدْهَا إِجْمَاعًا مَعَ كَوْنِهَا مَخْصُوصَةً عَقْلًا، فَإِنَّ التَّخْصِصَ بِالْعَقْلِ لَا يُورِثُ شُبْهَةً فَإِنَّ كُلَّ مَا يُوجِبُ الْعَقْلُ تَخْصِصَهُ يُخْصُ وَمَا لَا فَلَا.

ترجمہ : (اور انہوں نے فرق نہیں کیا اس کے ہونے کے درمیان) یعنی تخصّص مستقل کے ہونے کے درمیان (کلام یا غیر کلام) کیوں کہ علما نے کہا ہے کہ ہر عام جس میں شی مستقل کے ساتھ تخصّص کر دی جائے وہ ایسی دلیل ہے جس میں شبہ ہو اور اس حکم میں انہوں نے تخصّص کے کلام یا غیر کلام ہونے کے درمیان فرق نہیں کیا ہے (لیکن یہاں فرق کرنا ضروری ہے کہ جس میں عقل کے ذریعے تخصّص کی گئی ہو اس کا قطعی ہونا ضروری ہے کیوں کہ وہ استثناء کے حکم میں ہے لیکن استثناء کو عقل پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا اس بنا پر کہ وہ مفروع عنہ ہے ﴿اس کے بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے﴾ یہاں تک کہ ہم نہیں کہتے کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”یا ایہا الذین امنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ“ اور اس کے نظائر ایسی دلیل ہیں جس میں شبہ ہو) اور یہ ایسا فرق ہے جس کے ذکر میں میں متفرد ہوں اور اس کا ذکر ضروری ہے؛ تاکہ وہ ہم نہ کیا جائے کہ شریعت کے وہ خطابات جن سے بچے اور پاگل کو عقل کے ذریعے خاص کیا گیا ہے وہ ایسی دلیل ہیں جس میں شبہ ہے جیسے کہ وہ خطابات جو فرائض کے بارے میں وارد ہیں؛ کیوں کہ بالاتفاق ان کا منکر کافر ہے باوجودیکہ وہ عقل کے ذریعے مخصوص ہیں؛ اس لیے کہ تخصّص بالعقل شبہ کو پیدا نہیں کرتی؛ کیوں کہ جس فرد کی تخصّص کو عقل واجب کرے تو وہ مخصوص ہو جاتا ہے اور جس کی تخصّص کو عقل واجب نہ کرے وہ مخصوص نہیں ہوتا۔

تشریح : علمائے اصول نے مطلقاً اس عام کو ظنی قرار دیا ہے جس میں شی مستقل کے

ذریعے تخصیص کر دی گئی ہو، ان حضرات نے کلام اور غیر کلام کے درمیان فرق نہیں کیا ہے کہ مستقل اگر کلام ہو تو حکم دوسرا ہوگا اور مستقل اگر کلام کے علاوہ ہو تو حکم دوسرا ہوگا، مگر مصنف علیہ الرحمہ فرماتے ہیں کہ مستقل کی تمام صورتوں کا حکم یکساں بیان کرنا درست نہیں ہے، بلکہ ان کے درمیان فرق بیان کرنا ضروری ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ اگر تخصیص عقل ہو تو عام کا حکم وہی ہوگا جو استثنا کی صورت میں ہوتا ہے کہ عام کا حکم باقی افراد میں قطعی ہوگا؛ کیوں کہ عقل اور استناد دونوں ایک ہی چیز ہیں، فرق صرف اتنا ہے کہ استثنا میں مستثنیٰ مذکور ہوتا ہے اور عقل کے ذریعے تخصیص کے وقت عقل پر اعتماد کرتے ہوئے اسے حذف کر دیا جاتا ہے مثلاً ”اللہ خالق کل شیء“ میں ”الا اللہ“ کو عقل پر اعتماد کرتے ہوئے حذف کر دیا گیا اصل میں ”اللہ خالق کل شیء الا اللہ“ تھا تو جس طرح استثنا کے مخصص بننے کے وقت عام باقی افراد میں قطعی رہتا ہے، اسی طرح جب عقل مخصص بنے گی اس وقت بھی عام اپنے باقی افراد میں قطعی رہے گا، یہ فرق کرنا اس لیے ضروری ہے کہ اگر فرق نہ کیا جائے تو اللہ تعالیٰ کا قول ”یا ایہا الذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوۃ فاغسلوا وجوہکم“ اور اس جیسے دوسرے خطابات دلیل ظنی قرا پائیں گے؛ کیوں کہ ان خطابات سے بچوں اور پاگلوں کو عقل کے ذریعے خاص کر لیا گیا ہے، حالاں کہ یہ سارے خطابات قطعی ہیں؛ اس لیے کہ ان کے منکر کی تکفیر کی جاتی ہے جب کہ ظنی چیزوں کا انکار کفر نہیں ہے، اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اگر عقل کے ذریعے تخصیص کی گئی ہو تو عام باقی افراد میں قطعی رہے گا۔

(وَأَمَّا الْمَخْصُوصُ بِالْكَلَامِ فَعِنْدَ الْكَرْخِيِّ لَا يَبْقَى حُجَّةٌ أَصْلًا مَعْلُومًا كَانَ الْمَخْصُوصُ كَالْمُسْتَأْمِنِ) حَيْثُ خُصَّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ”أَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ“ بِقَوْلِهِ ”وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ“ (أَوْ مَجْهُولًا كَالرَّبَا) حَيْثُ خُصَّ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى ”وَاحِلَ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا“ (لِأَنَّهُ إِنْ كَانَ مَجْهُولًا صَارَ الْبَاقِي مَجْهُولًا؛ لِأَنَّ التَّخْصِصَ كَالِاسْتِثْنَاءِ إِذْ هُوَ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ) أَيْ التَّخْصِصُ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمَخْصُوصَ لَمْ يَدْخُلْ تَحْتَ

الْعَامُ كَالِاسْتِثْنَاءِ فَإِنَّهُ يَبِينُ أَنَّ الْمُسْتَشْنَى لَمْ يَدْخُلْ فِي صَدْرِ الْكَلَامِ ،
وَالِاسْتِثْنَاءُ إِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَكُونُ الْبَاقِي فِي صَدْرِ الْكَلَامِ مَجْهُولًا وَلَا يَنْبُتُ
بِهِ الْحُكْمُ . (وَإِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَالظَّاهِرُ أَنْ يَكُونَ مُعْلَلًا ؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَعْلِلٌ)
وَالْأَصْلُ فِي النُّصُوصِ التَّعْلِيلُ . (وَلَا يُدْرَى كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ فَيَبْقَى الْبَاقِي
مَجْهُولًا .

ترجمہ : (لیکن مخصوص بالکلام تو وہ امام کرنی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک بالکل حجت ہو کر باقی نہیں رہتا خواہ مخصوص معلوم ہو جیسے مستامن) بایں طور کہ اسے اللہ تعالیٰ کے قول ”اقتلوا المشرکین“ سے اس کے قول ”ان احد من المشرکین استجارک فاجرہ“ کے ذریعے خاص کر لیا گیا ہے (یا مخصوص مجہول ہو جیسے رہا) بایں طور کہ اسے اللہ تعالیٰ کے قول ”احل اللہ البیع الاّیۃ“ سے خاص کر لیا گیا ہے (اس لیے کہ اگر مخصوص مجہول ہو تو باقی بھی مجہول ہوگا؛ کیوں کہ تخصیص استثنا کی طرح ہے؛ اس لیے کہ وہ بیان کرتی ہے کہ وہ داخل نہیں ہے) یعنی تخصیص اس بات کو بیان کرتی ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں ہے جیسے استثنا؛ کیوں کہ وہ اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام میں داخل نہیں ہے اور استثنا جب مجہول ہو تو صدر کلام میں جو باقی ہوتا ہے وہ بھی مجہول ہوتا ہے اور اس کے ساتھ حکم ثابت نہیں ہوتا (اور اگر وہ مخصوص معلوم ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ معلل ہوگا؛ اس لیے کہ تخصیص کلام مستعلل ہے) اور نصوص میں تعلیل اصل ہے (اور یہ معلوم نہ ہوگا کہ تعلیل کے ذریعے کتنے افراد نکلے؛ اس لیے باقی بھی مجہول ہوگا)

تشریح : عام مخصوص منہ البعض کا حکم کیا ہے؟ وہ قطعیت پر باقی رہتا ہے یا ظنی ہو جاتا ہے، اس سلسلے میں مصنف علیہ الرحمہ نے چار مذاہب نقل کیے ہیں، اس عبارت میں پہلے مذہب کو بیان کیا گیا ہے، یہ مذہب امام کرنی رحمۃ اللہ علیہ کا ہے جس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ عام جس میں کلام کے ذریعے تخصیص کی گئی ہو وہ باقی افراد میں بالکل حجت نہیں ہوتا نہ حجت قطعی اور نہ حجت ظنی خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول، معلوم کی مثال قرآن پاک کی یہ آیت ہے ”اقتلوا المشرکین حیث وجدتموہم“ یہ عام ہے، اس میں تمام

مشرکین کو قتل کرنے کا حکم دیا گیا ہے مگر ایک دوسری آیت ”وان احد من المشرکین استجارک فاجرہ“ کے ذریعے حکم قتل سے مستامن کو خاص کر لیا گیا ہے، ظاہر ہے کہ یہ آیت کلام ہے اور مستامن معلوم ہے، مجہول کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے ”احل اللہ البیع وحرم الربوا“ اس آیت میں ”البيع“ لام جنس کی وجہ سے عام ہے یعنی علی الاطلاق ہر طرح کی بیع حلال ہے لیکن ”حرم الربوا“ کے ذریعے بیع ربا کو خاص کر لیا گیا یعنی ربا حلال نہیں ہے بلکہ حرام ہے اور لغت میں ربا کا معنی چوں کہ زیادتی ہے اور یہ معلوم نہیں کہ ”حرم الربوا“ میں کون سی زیادتی مراد ہے؛ کیوں کہ بیع بھی زیادتی اور نفع ہی کے لیے مشروع ہوئی ہے؛ لہذا یہ زیادتی مجہول ہوگی۔

دلیل : امام کرخی رحمۃ اللہ علیہ کی دلیل یہ ہے کہ جب عام میں کلام کے ذریعے تخصیص کر دی جائے تو مخصوص میں دو احتمال ہوں گے: (۱) مخصوص معلوم ہو (۲) مخصوص مجہول ہو، اگر مخصوص مجہول ہو تو وہ استثنائے مجہول کے مشابہ ہوگا تو جس طرح مستثنیٰ مجہول ہو تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوتا اسی طرح یہاں بھی جب مخصوص مجہول ہوگا تو کوئی حکم ثابت نہیں ہوگا اور مخصص کو استثناء کے ساتھ تشبیہ دینے کی وجہ یہ ہے کہ جس طرح استثناء اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ اسی طرح مخصوص بھی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں ہے اور اگر مخصوص معلوم ہو تو ظاہر یہ ہے کہ وہ معلل ہوگا؛ کیوں کہ یہاں مخصص کلام مستقل ہے اور کلام مستقل میں تعلیل کا احتمال ہوتا ہے اور جب استقلال صیغہ کی وجہ سے وہ علت کو قبول کرے گا تو معلوم نہیں ہو سکے گا کہ بر بنائے علت عام سے کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے افراد اس کے تحت باقی رہے اور جب نکلے ہوئے افراد کی تعداد مجہول ہوگی تو جو افراد عام کے تحت باقی رہ گئے وہ بھی مجہول ہوں گے؛ لہذا عام مخصوص بالکلام حجت نہیں ہوگا، نہ قطعی پر طور اور نہ ظنی طور پر۔

وَعِنْدَ الْبَعْضِ إِنْ كَانَ مَعْلُومًا بَقِيَ الْعَامُ فِيمَا وَرَاءَ الْمَخْصُوصِ كَمَا كَانَ ؛ لِأَنَّهُ كَالِاسْتِثْنَاءِ (فِی أَنَّهُ یُبَیِّنُ أَنَّهُ لَمْ یَدْخُلْ) فَلَا یَقْبَلُ التَّغْلِیلَ (إِذِ الْإِسْتِثْنَاءُ لَا یَقْبَلُ التَّغْلِیلَ ؛ لِأَنَّهُ غَیْرُ مُسْتَقِلِّ بِنَفْسِهِ ، وَفِی صُورَةِ الْإِسْتِثْنَاءِ

الْعَامُّ حُجَّةٌ فِي الْبَاقِي كَمَا كَانَ فَكَذَا التَّخْصِصُ. (وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا لَا يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً لِمَا قُلْنَا) إِنَّ التَّخْصِصَ كَالْإِسْتِثْنَاءِ وَالْإِسْتِثْنَاءُ الْمَجْهُولُ يَجْعَلُ الْبَاقِيَ مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُّ حُجَّةً فِي الْبَاقِي.

ترجمہ : (اور بعض لوگوں کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو مخصوص کے علاوہ میں عام حسب سابق باقی رہے گا اس لیے کہ یہ استثنا کی طرح ہے) اس بات کو بیان کرنے میں کہ مخصوص داخل نہیں ہے (لہذا یہ تعلیل کو قبول نہیں کرے گا) اس لیے کہ استثنا تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے؛ کیوں کہ استثنائذات خود غیر مستقل ہے اور استثنا کی صورت میں عام باقی افراد میں حسب سابق حجت ہوتا ہے تو یہی حال تخصیص کا بھی ہوگا (اور اگر مخصوص بالكلام مجہول ہو تو عام حجت ہو کر باقی نہیں رہے گا اس کی وجہ سے جو ہم نے کہا) کہ تخصیص استثنا کی طرح ہے اور استثنائے مجہول باقی کو مجہول بنا دیتا ہے تو عام بھی باقی میں حجت نہیں رہے گا۔

تشریح : یہاں سے دوسرے مذہب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ جب عام میں کلام کے ذریعے تخصیص کی جائے تو اس میں دو احتمال ہوں گے: (۱) مخصوص معلوم ہو (۲) مخصوص مجہول ہو، اگر مخصوص معلوم ہو تو عام باقی افراد میں حجت قطعیہ ہو کر باقی رہے گا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو عام بالکل حجت نہیں ہوگا، نہ قطعی طور پر حجت ہوگا اور نہ ظنی طور پر حجت ہوگا۔

دلیل : ان حضرات نے اپنے موقف پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ تخصیص استثنا کی طرح ہے؛ کیوں کہ جس طرح استثنا اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح تخصیص میں بھی اس بات کا بیان ہوتا ہے کہ مخصوص عام کے تحت داخل نہیں ہے تو جس طرح مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منہ میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوتا ہے اسی طرح یہاں بھی اگر مخصوص معلوم ہو تو عام کے باقی افراد میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوگا اس کی وجہ یہ ہے کہ یہاں تعلیل کی کوئی گنجائش نہیں ہے؛ کیوں کہ یہ استثنا کی طرح ہے اور استثنا تعلیل کو قبول نہیں کرتا؛ اس لیے کہ تعلیل کلام مستقل میں ہوتی ہے اور مستثنیٰ مستقل کلام نہیں ہوتا بلکہ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ سے متعلق ہوتا ہے؛ لہذا جب یہ

مخصوص تعلیل کو قبول ہی نہیں کرتا تو عام کے باقی افراد مجہول بھی نہیں ہوں گے اور جب باقی افراد مجہول نہیں ہوں گے تو ان میں حکم قطعی طور پر ثابت ہوگا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو یہ مستثنیٰ مجہول کی طرح ہوگا کہ جس طرح مستثنیٰ مجہول مستثنیٰ منہ میں جہالت کا سبب ہوتا ہے اسی طرح مخصوص کے مجہول ہونے کی صورت میں یہ مخصوص عام کے بقیہ افراد میں بھی جہالت پیدا کرے گا اور جب باقی افراد بھی مجہول ہو جائیں گے تو حکم ان افراد میں نہ قطعی طور پر ثابت ہوگا اور نہ ظنی طور پر، حاصل یہ ہوا کہ مخصوص معلوم کی صورت میں عام بقیہ افراد میں قطعی ہو کر باقی رہے گا اور مخصوص مجہول کی صورت میں عام بالکل حجت نہ ہوگا۔

(وَعِنْدَ الْبَعْضِ إِنْ كَانَ مَعْلُومًا فَكَمَا ذَكَرْنَا آنِفًا) أَنَّ الْعَامَّ يَبْقَى فِيمَا وَرَاءَ الْمَخْصُوصِ كَمَا كَانَ. (وَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَسْقُطُ الْمُخْصَصُ؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ مُسْتَقِلٌّ بِخِلَافِ الْإِسْتِثْنَاءِ) وَلَمَّا كَانَ الْمُخْصَصُ كَلَامًا مُسْتَقِلًّا وَكَانَ مَعْنَاهُ مَجْهُولًا يَسْقُطُ هُوَ بِنَفْسِهِ وَلَا تَتَعَدَّى جَهَالَتُهُ إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ بِخِلَافِ الْإِسْتِثْنَاءِ؛ لِأَنَّهُ غَيْرُ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ، بَلْ يَتَعَلَّقُ بِصَدْرِ الْكَلَامِ فَجَهَالَتُهُ تَتَعَدَّى إِلَى صَدْرِ الْكَلَامِ.

ترجمہ : (اور بعض لوگوں کے نزدیک اگر مخصوص معلوم ہو تو حکم وہی ہوگا جو ابھی ہم نے ذکر کیا) کہ عام مخصوص کے علاوہ میں حسب سابق حجت ہوگا (اور اگر مخصوص مجہول ہو تو تخص خود ساقط ہو جائے گا؛ اس لیے کہ وہ کلام مستقل ہے برخلاف استثناء کے) اور جب تخص کلام مستقل ہو اور اس کا معنی مجہول ہو تو وہ خود ساقط ہو جائے گا اور اس مخصوص کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی، برخلاف استثناء کے؛ کیوں کہ وہ مستقل بنفسہ نہیں ہے بلکہ صدر کلام سے متعلق ہے؛ لہذا اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی ہوگی

تشریح : یہاں سے تیسرے مذہب کو بیان کیا جا رہا ہے کہ اگر مخصوص معلوم ہو تو عام اپنے باقی افراد میں قطعی طور پر باقی رہے گا اور اگر مخصوص مجہول ہو تو تخص ہی ساقط ہو جائے گا اور عام اپنے تمام افراد کو قطعی طور پر شامل ہوگا یعنی ان حضرات کے نزدیک تخصیص کے بعد بھی عام اپنی قطعیت پر باقی رہے گا خواہ مخصوص معلوم ہو یا

مجہول ہو۔

دلیل: ان حضرات نے تخصّص کو ناسخ کے ساتھ تشبیہ دی ہے کہ جس طرح ناسخ کلام مستقل ہوتا ہے اسی طرح تخصّص بھی کلام مستقل ہوتا ہے۔ اور ناسخ اگر معلوم ہو تو وہ ماقبی افراد غیر منسوخہ کو قطعیت سے متغیر کرنے میں موثر نہیں ہوتا بلکہ بقیہ افراد غیر منسوخہ حسب سابق قطعی طور پر باقی رہتے ہیں، تو اسی طرح تخصّص معلوم کی صورت میں بھی عام اپنے بقیہ افراد میں قطعی طور پر باقی رہے گا اور تخصّص اگر مجہول ہو تو یہ ناسخ مجہول کے مشابہ ہوگا اور ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے؛ اس لیے کہ مجہول دلیل نہیں ہو سکتا اور جو خود دلیل نہ بن سکے وہ کسی دلیل کا معارض کیوں کر ہو سکتا ہے اور جو کسی دلیل کا معارض نہ ہو سکے وہ ناسخ بھی نہیں ہو سکتا تو مجہول ناسخ نہیں ہوگا بلکہ وہ خود ساقط ہو جائے گا اور جب ناسخ مجہول خود ساقط ہو جائے گا تو اس کی جہالت ماقبل کو متغیر کرنے میں اثر انداز نہ ہوگی، اسی طرح تخصّص مجہول خود ساقط ہو جائے گا اور عام حسب سابق قطعی ہو کر باقی رہے گا اور اس کی جہالت صدر کلام کی طرف متعدی نہیں ہوگی۔

(وَعِنْدَنَا تَمَكُّنٌ فِيهِ شُبُهَةٌ؛ لِأَنَّهُ عُلِمَ أَنَّهُ غَيْرُ مَحْمُولٍ عَلَى ظَاهِرِهِ) وَهُوَ إِزَادَةُ الْكُلِّ فَعُلِمَ أَنَّ الْمُرَادَ الْبَعْضَ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ مَثَلًا إِذَا كَانَ كُلُّ أَفْرَادِهِ مِائَةً، وَعُلِمَ أَنَّ الْمِائَةَ غَيْرُ مُرَادَةٍ فَكُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْأَعْدَادِ الَّتِي دُونَ الْمِائَةِ مُسَاوٍ فِي أَنَّ اللَّفْظَ مَجَازٌ فِيهِ فَلَا يَثْبُتُ عَدَدٌ مُعَيَّنٌ مِنْهَا؛ لِأَنَّهُ تَرْجِيحٌ مِنْ غَيْرِ مُرَجَّحٍ.

ترجمہ: (اور ہمارے نزدیک مخصوص میں شبہ ثابت ہو چکا ہے؛ اس لیے کہ یہ بات معلوم ہو چکی ہے کہ عام اپنے ظاہر پر محمول نہیں ہے) اور وہ کل کو مراد لینا ہے تو معلوم ہو گیا کہ اس سے مجازاً بعض افراد مراد ہیں تو جب اس کے تمام افراد سو (۱۰۰) ہوں اور یہ معلوم ہو جائے کہ وہ سو سب کے سب مراد نہیں ہیں تو سو کے علاوہ اعداد میں سے ہر ایک اس سلسلے میں مساوی ہے کہ لفظ اس میں مجاز ہے تو ان میں سے کوئی عدد متعین طور پر ثابت نہیں ہوگا؛ کیوں کہ یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔

تشریح : یہاں سے چوتھے مذہب کو بیان کیا جا رہا ہے جو احناف کے نزدیک مختار ہے کہ عام میں اگر کلام کے ذریعے تخصیص کر دی جائے تو عام اپنے باقی افراد میں ظنی ہو کر باقی رہتا ہے خواہ مخصوص معلوم ہو یا مجہول ہو۔

دلیل : احناف نے اپنے موقف پر یہ دلیل پیش کی ہے کہ عام میں جب تخصیص کر دی جائے تو وہ اپنے حقیقی معنی پر باقی نہیں رہتا؛ کیوں کہ عام کا معنی حقیقی عموم یعنی کل افراد کو مراد لینا ہے لیکن جب اس میں تخصیص کر دی جائے گی تو وہ تمام افراد کو شامل نہیں ہوگا۔ مخصوص معلوم کی صورت میں تو بالکل ظاہر ہے کہ عام تمام افراد کو شامل نہیں ہوگا اور مخصوص مجہول کی صورت میں اگرچہ مخصوص افراد متعین نہیں ہوتے مگر اتنی بات تو یقین سے کہی جاسکتی ہے کہ عام تمام افراد کو شامل نہیں ہے بلکہ بعض افراد اس سے خارج ہیں اگرچہ وہ بعض غیر متعین ہوں اور جب عام اپنے تمام افراد کو شامل نہیں ہوا تو اس کا استعمال معنی موضوع لہ اور معنی حقیقی میں نہیں ہوا بلکہ معنی مجازی میں ہوا، اور مجاز دلیل ظنی ہوتا ہے، قطعی نہیں ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر ”مائة“ کا حقیقی معنی سو (۱۰۰) ہے تو اگر یہ لفظ سو (۱۰۰) کو شامل ہوگا تو اس کا استعمال معنی حقیقی میں ہوگا اور سو سے کم افراد کو شامل ہوگا تو اس کا استعمال معنی غیر موضوع اور معنی مجازی میں ہوگا خواہ وہ افراد معلوم ہوں یا مجہول اتنی بات تو یقینی ہے کہ وہ سو سے کم کو شامل ہے اور جب سو (۱۰۰) سے کم کو شامل ہے تو اس کا استعمال معنی مجازی میں ہوا، ٹھیک اسی طرح مخصوص اگر مجہول ہو تو عام اپنے معنی حقیقی میں استعمال نہیں ہوگا بلکہ معنی مجازی میں اس کا استعمال ہوگا اور مجاز دلیل ظنی ہوا کرتا ہے تو اس تفصیل سے یہ بات ثابت ہو جا رہی ہے کہ مخصوص خواہ معلوم ہو یا مجہول دونوں صورتوں میں عام ظنی ہو جائے گا، قطعی ہو کر باقی نہیں رہے گا۔

ثُمَّ ذَكَرَ ثَمْرَةَ تَمَكُّنِ الشُّبْهَةِ فِيهِ بِقَوْلِهِ . (فَيَصِيرُ عِنْدَنَا كَالْعَامِّ الَّذِي لَمْ يُخَصَّ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى حَتَّى يُخَصَّصَهُ خَبَرُ الْوَاحِدِ وَالْقِيَاسُ)
ثُمَّ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ مَعَ وُجُودِ هَذِهِ الشُّبْهَةِ لَا يَسْقُطُ الْاِخْتِجَاجُ بِهِ فَقَالَ (لَكِنْ لَا يَسْقُطُ الْاِخْتِجَاجُ بِهِ ؛ لِأَنَّ الْمُخَصَّصَ يُشَبِّهُ النَّاسِخَ لِصِغَتِهِ ، وَالْاِسْتِثْنَاءُ

بِحُكْمِهِ لِمَا قُلْنَا ، فَإِنْ كَانَ مَجْهُولًا يَسْقُطُ فِي نَفْسِهِ لِلشَّبهِ الْأَوَّلِ ، وَيُوجِبُ
 جِهَالَةً فِي الْعَامِ لِلشَّبهِ الثَّانِي فَيَدْخُلُ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ الْعَامِ فَلَا يَسْقُطُ بِهِ)
 أَيْ بِالشَّكِّ إِذْ قَبْلَ التَّخْصِصِ كَانَ مَعْمُولًا بِهِ فَلَمَّا خُصَّ دَخَلَ الشَّكُّ
 فِي أَنَّهُ هَلْ بَقِيَ مَعْمُولًا بِهِ أَمْ بَطُلَ فَلَا يَبْطُلُ بِالشَّكِّ . (وَإِنْ كَانَ) أَيْ
 الْمَخْصُصُ . (مَعْلُومًا فَلِلشَّبهِ الْأَوَّلِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ) لَا يُرِيدُ بِقَوْلِهِ فَلِلشَّبهِ
 الْأَوَّلِ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يُشَابِهُ النَّاسِخَ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا يَصِحُّ أَنْ يُعْلَلَ النَّاسِخُ
 الَّذِي يَنْسَخُ بَعْضُ أَفْرَادِ الْعَامِ لِيَنْسَخَ بِالْقِيَاسِ بَعْضُ آخَرٍ مِنْ أَفْرَادِ الْعَامِ فَإِنَّ
 تَعْلِيلَ النَّاسِخِ عَلَى هَذَا الْوَجْهِ لَا يَصِحُّ عَلَى مَا يَأْتِي فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ ، بَلْ
 يُرِيدُ أَنَّهُ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ نَصٌّ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ . (كَمَا هُوَ عِنْدَنَا) فَإِنَّ
 عِنْدَنَا وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ خِلَافًا لِلْجَبَائِئِيِّ وَإِذَا صَحَّ تَعْلِيلُهُ لَا
 يُدْرَى أَنَّهُ كَمْ يَخْرُجُ بِالتَّعْلِيلِ أَيْ بِالْقِيَاسِ وَكَمْ يَبْقَى تَحْتَ الْعَامِ . (فَيُوجِبُ
 جِهَالَةً فِيمَا بَقِيَ تَحْتَ الْعَامِ ، وَلِلشَّبهِ الثَّانِي لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ عِنْدَ
 الْبَعْضِ فَدَخَلَ الشَّكُّ فِي سُقُوطِ الْعَامِ فَلَا يَسْقُطُ بِهِ) أَيْ الشَّبهِ الثَّانِي وَهُوَ
 شَبَهُ الْإِسْتِثْنَاءِ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْمَخْصُصَ يُبَيِّنُ أَنَّ الْمَخْصُوصَ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي
 حُكْمِ الْعَامِ ؛ فَلِهَذَا الشَّبَهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ الْجَبَائِئِيِّ كَمَا لَا
 يَصِحُّ تَعْلِيلُ الْمُسْتَثْنَى وَإِخْرَاجُ الْبَعْضِ الْآخِرِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ فَمِنْ حَيْثُ إِنَّهُ
 يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ يَصِيرُ الْبَاقِي تَحْتَ الْعَامِ مَجْهُولًا فَلَا يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً ، وَمِنْ
 حَيْثُ إِنَّهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ يَبْقَى الْعَامُ حُجَّةً ، وَقَدْ كَانَ قَبْلَ التَّخْصِصِ حُجَّةً
 فَوَقَعَ الشَّكُّ فِي بُطْلَانِهِ فَلَا يَبْطُلُ بِالشَّكِّ هَذَا مَا قَالُوا

ترجمہ : پھر عام میں شبہ پیدا ہو جانے کا ثمرہ اپنے اس قول کے ساتھ بیان کیا (تو وہ
 ہمارے نزدیک اس عام کی طرح ہو جائے گا جس کی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک
 تخصیص کر دی گئی ہوں یہاں تک کہ خبر واحد اور قیاس سے اس کی تخصیص جائز ہوگی) پھر
 یہ بیان کرنا چاہا کہ اس شبہ کے پائے جانے کے باوجود عام سے استدلال کرنا ساقط نہیں

ہوتا؛ کیوں کہ شخص اپنے صیغے کے اعتبار سے ناخ کے مشابہ ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے استثنا کے مشابہ ہے اس کی وجہ سے جو ہم نے کہا: لہذا اگر شخص مجہول ہو تو اول یعنی ناخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے خود ہی ساقط ہو جائے گا اور ثانی یعنی استثنا کے مشابہ ہونے کی وجہ سے عام میں جہالت کو واجب کرے گا تو عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا؛ لہذا وہ اس کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا) یعنی شک کی وجہ سے؛ اس لیے کہ تخصیص سے پہلے وہ معمول بہ تھا اور جب اس میں تخصیص ہوئی تو اب اس سلسلے میں شک ہو گیا کہ وہ معمول بہ بن کر باقی ہے یا باطل ہو گیا؛ لہذا شک کی وجہ سے وہ باطل نہیں ہوگا (اور اگر وہ) یعنی شخص (معلوم ہو تو ناخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح ہو گی) ماتن اپنے قول ”فللشبه الاول“ سے یہ مراد نہیں لیتے کہ ناخ کے مشابہ ہونے کی حیثیت سے اس کی تعلیل صحیح ہوگی جس طرح اس ناخ کی تعلیل صحیح ہوتی ہے جو عام کے بعض افراد کو منسوخ کر دے تاکہ قیاس کے ذریعے عام کے دوسرے بعض افراد بھی منسوخ ہو جائیں؛ کیوں کہ ناخ کی تعلیل اس طریقے پر صحیح نہیں ہوتی ہے جیسا کہ اسی صفحہ میں آ رہا ہے بلکہ ماتن کی مراد یہ ہے کہ اس حیثیت سے کہ وہ خود نص مستقل ہے اس کی تعلیل صحیح ہوتی ہے (جیسا کہ وہ ہمارے نزدیک ہے) اس لیے کہ ہمارے اور اکثر علما کے نزدیک اس کی تعلیل صحیح ہے؛ جبائی کا اس سلسلے میں اختلاف ہے اور جب اس کی تعلیل صحیح ہے تو یہ بات معلوم نہیں ہوگی کہ تعلیل یعنی قیاس کے ذریعے کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے عام کے تحت باقی ہیں (تو وہ ان افراد میں بھی جہالت کو واجب کرے گا جو عام کے تحت باقی ہیں اور دوسری مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے جیسا کہ بعض لوگوں کے نزدیک ہے تو عام کے ساقط ہونے میں شک داخل ہو گیا؛ لہذا وہ اس کی وجہ سے ساقط نہیں ہوگا) یعنی دوسری مشابہت کی وجہ سے اور وہ استثنا کی مشابہت ہے اس حیثیت سے کہ شخص بیان کرتا ہے کہ مخصوص عام کے حکم میں داخل نہیں ہے تو اس مشابہت کی وجہ سے اس کی تعلیل صحیح نہیں ہوگی جیسا کہ جبائی کا مذہب ہے، جس طرح کہ مستثنیٰ کی تعلیل اور بعض دوسرے افراد کو بطریق قیاس نکالنا صحیح نہیں ہے تو اس حیثیت سے کہ اس کی تعلیل صحیح ہے

عام کے تحت باقی رہنے والے افراد مجہول ہوں گے تو عام حجت ہو کر باقی نہیں رہے گا اور اس حیثیت سے کہ اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے عام حجت ہو کر باقی رہے گا اور تخصیص سے پہلے یقیناً حجت تھا؛ لہذا اس کے باطل ہونے میں شک واقع ہوا تو وہ شک کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا، یہ وہ تفصیل ہے جو علما نے بیان کی۔

تشریح: ثم ذکر: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب عام مخصوص منہ البعض ہمارے نزدیک ظنی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے کہ امام شافعی کے نزدیک عام غیر مخصوص منہ البعض ہے یعنی جس طرح عام غیر مخصوص منہ البعض امام شافعی کے نزدیک دلیل ظنی ہے، قیاس اور خبر واحد سے اس کی تخصیص درست ہے اسی طرح عام مخصوص البعض احناف کے نزدیک دلیل ظنی ہے جس کی تخصیص قیاس اور خبر واحد سے ہو سکتی ہے۔

ثم اراد ان یبین: یہاں سے ایک شبہ کا ازالہ کرنا چاہتے ہیں۔

شبہ: جب احناف کے نزدیک عام مخصوص منہ البعض میں شبہ ہے جس کی بنا پر اسے دلیل ظنی قرار دیا گیا ہے تو اس سے استدلال درست نہیں ہونا چاہیے۔

ازالہ: عام مخصوص منہ البعض اگر چہ ظنی ہے مگر اس سے استدلال درست ہے اس کی وجہ یہ ہے کہ مخصص اپنے صیغے کے اعتبار سے ناخ کے مشابہ ہے کہ جس طرح ناخ کا صیغہ مستقل ہوتا ہے اسی طرح مخصص کا صیغہ بھی مستقل ہوتا ہے اور اپنے حکم کے اعتبار سے استثنا کے مشابہ ہے کہ جس طرح مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے حکم میں داخل نہیں ہوتا اسی طرح مخصوص بھی عام کے حکم میں داخل نہیں ہوتا، اب اگر مخصص مجہول ہو تو ناخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ تخصیص کے بعد بھی عام قطعی ہو کر باقی رہے؛ کیوں کہ ناخ مجہول خود ہی ساقط ہو جاتا ہے تو اسی طرح مخصص مجہول بھی خود ساقط ہو جائے گا اور عام حجت قطعی ہو کر باقی رہے گا اور استثنا کی مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ تخصیص کے بعد عام بالکل قابل استدلال نہ رہے؛ کیوں کہ مستثنیٰ کی جہالت مستثنیٰ منہ کی جہالت کا سبب ہوتی ہے اور مجہول کسی چیز کا فائدہ نہیں دیتا تو اسی طرح مخصص کے مجہول ہونے کی صورت میں عام بھی مجہول ہو جائے گا اور عام مجہول ہو جائے گا تو اس سے استدلال درست نہیں

ہوگا، بہر حال ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ عام حسب سابق حجت قطعی ہو کر باقی رہے اور استثنا کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ عام بالکل قابل استدلال نہ رہے تو تخصیص کے بعد عام کے درجہ دلیل سے ساقط ہونے میں شبہ پیدا ہو گیا جب کہ تخصیص سے پہلے اس کے دلیل قطعی ہونے کا یقین تھا اور سب جانتے ہیں کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا؛ لہذا عام اب بھی قابل احتجاج اور لائق استدلال رہے گا، ہاں شک کی وجہ سے حجت قطعی نہ رہا مگر اس سے استدلال و احتجاج بہر حال درست ہوگا اور اگر تخصیص معلوم ہو تو ناسخ کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ تخصیص کے بعد عام قابل استدلال ہی نہ رہے، نہ حجت قطعیہ ہو کر نہ حجت ظنیہ ہو کر؛ کیوں کہ ناسخ کلام مستقل ہوتا ہے اور ہر مستقل کلام علت کو قبول کرتا ہے (اگرچہ جبائی اس کا قائل نہیں ہے) لہذا ناسخ بھی علت کو قبول کرے گا اور تخصیص چوں کہ ناسخ کے مشابہ ہے؛ لہذا وہ بھی علت کو قبول کرے گا اور جب تخصیص میں علت کی وجہ سے تخصیص ہوگی تو یہ معلوم نہ ہو سکے گا کہ علت کی بنا پر کتنے افراد خارج ہوئے اور کتنے افراد عام کے تحت باقی رہے اور جب یہ معلوم نہ ہوگا تو تخصیص مجہول ہو جائے گا اور تخصیص کی جہالت عام میں جہالت کا سبب ہوگی اور جب عام مجہول ہو جائے گا تو اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ مجہول سے استدلال صحیح نہیں ہوتا اور استثنا کے ساتھ مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ عام تخصیص کے بعد بھی اسی طرح قطعی الدلالت رہے جس طرح تخصیص سے پہلے تھا؛ کیوں کہ مستثنیٰ کے معلوم ہونے کی صورت میں مستثنیٰ منہ اپنے باقی افراد میں قطعیت کے ساتھ باقی رہتا ہے تو اسی طرح مخصوص جب معلوم ہوگا تو عام اپنے باقی افراد میں حسب سابق حجت قطعی ہو کر باقی رہے گا؛ کیوں کہ اس صورت میں اس کی تعلیل صحیح نہ ہوگی جس طرح سے مستثنیٰ کی تعلیل اور اس کے بعض افراد کو بطریق قیاس خارج کرنا صحیح نہیں ہے تو ناسخ کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ اس میں تعلیل درست ہو اور وہ قابل استدلال نہ رہے اور استثنا کی مشابہت کا تقاضا یہ ہے کہ اس صورت میں تعلیل درست نہ ہو اور حسب سابق وہ حجت ہو کر باقی رہے تو عام کے درجہ دلیل سے ساقط ہونے میں شک ہو گیا جب کہ تخصیص سے پہلے یقینی طور پر وہ لائق استدلال تھا اور

سب جانتے ہیں کہ یقین شک سے زائل نہیں ہوتا؛ لہذا وہ عام اب بھی لائق حجت اور قابل استدلال رہے گا ہاں شک کی وجہ سے حجت قطعی نہ رہا مگر استدلال و احتجاج اس سے اب بھی درست ہوگا۔

لا یرید بقولہ : اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض : ماتن کا یہ کہنا کہ تاسخ سے مشابہت کی بنا پر مخصوص تعلیل کو قبول کرتا ہے، درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے لازم آتا ہے کہ تاسخ میں بھی تعلیل صحیح ہو کہ تاسخ کے بعد تاسخ کے تحت جو افراد باقی رہ گئے ان میں سے بھی بعض کو قیاس کے ذریعے منسوخ کیا جاسکے، حالاں کہ تاسخ میں اس طرح کی تعلیل درست نہیں ہے۔

جواب : ہم نے جو شخص کو تاسخ کے مشابہ قرار دیا ہے تو صرف کلام مستقل ہونے میں نہ کہ تعلیل کو قبول کرنے میں؛ لہذا آپ کا اعتراض صحیح نہیں ہے۔

وَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَمَّا كَانَ الْمَذْهَبُ عِنْدَكُمْ ، وَعِنْدَ أَكْثَرِ الْعُلَمَاءِ صِحَّةُ تَعْلِيلٍ فَيَجِبُ أَنْ يَبْطُلَ الْعَامُّ عِنْدَكُمْ بِنَاءً عَلَى زَعْمِكُمْ فِي صِحَّةِ تَعْلِيلِهِ ، وَلَا تَمْسُكُ لَكُمْ بِزَعْمِ الْجُبَاتِيِّ أَنَّ عِنْدَهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُهُ فَلْيَدْفِعْ هَذِهِ الشُّبْهَةَ قَالَ (عَلَى أَنَّ احْتِمَالَ التَّعْلِيلِ لَا يَخْرِجُهُ مِنْ أَنْ يَكُونَ حُجَّةً ؛ لِأَنَّ مَا اقْتَضَى الْقِيَاسُ تَخْصِيصَهُ يُخَصُّ وَمَا لَا فَلَا) فَإِنَّ الْمُخَصَّصَ إِنْ لَمْ يُذْرَكْ فِيهِ عِلَّةٌ لَا يُغْلَلُ فَيَبْقَى الْعَامُّ فِي الْبَاقِي حُجَّةً ، وَإِنْ عُرِفَتْ فِيهِ عِلَّةٌ فَكُلُّ مَا تَوَجَّدَ الْعِلَّةُ لَهُ يُخَصُّ قِيَاسًا وَمَا لَا فَلَا فَلَا يَبْطُلُ الْعَامُّ بِاحْتِمَالِ التَّعْلِيلِ .

ترجمہ : اور اس پر ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب تمہارا اور اکثر علما کا مذہب شخص کی تعلیل کا صحیح ہونا ہے تو ضروری ہے کہ عام کا حکم تمہارے نزدیک باطل ہو، بنا کرتے ہوئے اس پر کہ تمہارا خیال اس کی تعلیل کے صحیح ہونے کا ہے، اور تمہارا اس سے استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ جبائی کے خیال میں اس کی تعلیل صحیح نہیں ہے تو اس شبہ کو دور کرنے کے لیے ماتن نے فرمایا: (علاوہ ازیں تعلیل کا احتمال عام کو حجت ہونے سے خارج نہیں کرے گا؛ اس لیے کہ قیاس جن افراد کی تخصیص کا تقاضا کرے گا انہیں خاص کر

لیا جائے گا اور جن افراد کی تخصیص کا تقاضا نہیں کرے گا، ان افراد کو خاص نہیں کیا جائے گا) کیوں کہ اگر شخص میں علت معلوم نہ ہو سکے تو وہ معلل نہیں ہوگا؛ لہذا عام باقی افراد میں حجت ہو کر باقی رہے گا اور اگر اس میں علت معلوم ہو تو جن افراد میں علت پائی جائے گی وہ قیاس کے ذریعے خاص کر لیے جائیں گے اور جن افراد میں علت نہیں پائی جائے گی وہ خاص نہیں کیے جائیں گے؛ لہذا عام تعلیل کے احتمال کی وجہ سے باطل نہیں ہوگا۔

تشریح: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: جب آپ کے نزدیک شخص کی تعلیل صحیح ہے تو پھر آپ کے نزدیک عام حجت نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ جب عام کی تعلیل درست ہوگی تو اس کے تحت باقی رہنے والے افراد مجہول ہوں گے اور مجہول قابل استدلال نہیں ہوتا اور جبائی کے مذہب سے آپ کا استدلال کرنا درست نہیں ہے کہ جبائی کے نزدیک شخص کی تعلیل استثنا کے ساتھ مشابہت رکھنے کی وجہ سے درست نہیں ہے۔

جواب: تعلیل کا احتمال ہونے کی بنا پر عام حجت ہونے سے خارج نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس کے ذریعے جن افراد کی تخصیص ثابت ہوگی انہیں خاص کر لیا جائے گا اور باقی افراد میں عام حجت رہے گا؛ لہذا صرف تعلیل کا احتمال رکھنے کی وجہ سے عام کی حجیت باطل نہیں ہوگی۔

فَظَهَرَ هُنَا الْفَرْقُ بَيْنَ التَّخْصِصِ وَالنَّسْخِ (أَي: لَمَّا ذَكَرْنَا أَنَّ تَعْلِيلَ الْمُخَصَّصِ صَحِيحٌ ظَهَرَ مِنْ هَذَا الْحُكْمِ الْفَرْقُ بَيْنَ الْمُخَصَّصِ وَالنَّاسِخِ، فَإِنَّهُ لَا يَصِحُّ تَعْلِيلُ النَّاسِخِ الَّذِي يَنْسَخُ الْحُكْمَ فِي بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِ لِثُبُوتِ النَّسْخِ فِي بَعْضِ آخَرِ قِيَاسًا صَوَرَتُهُ أَنْ يَرِدَ نَصٌّ خَاصٌّ حُكْمُهُ مُخَالَفٌ لِحُكْمِ الْعَامِ، وَيَكُونُ وُجُودُهُ مُتَرَاخِيًا عَنْ وُجُودِ الْعَامِ فَإِنَّا نَجْعَلُهُ نَاسِخًا لَا مُخَصَّصًا عَلَى مَا سَبَقَ). (فَإِنَّ الْعَامَ الَّذِي يُنْسخُ بَعْضُ مَا تَنَاولَهُ لَا يُنْسخُ بِالْقِيَاسِ) لِأَنَّ الْقِيَاسَ لَا يَنْسَخُ النَّصَّ (إِذْ هُوَ لَا يُعَارِضُهُ؛ لِأَنَّهُ دُونَهُ لَكِنْ يُخَصِّصُهُ، وَلَا يُلْزَمُ بِهِ الْمُعَارَضَةُ؛ لِأَنَّهُ يُبَيِّنُ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ)

ترجمہ : (تو یہاں تخصیص اور نسخ کے درمیان فرق واضح ہو گیا) یعنی جب ہم نے ذکر کیا کہ تخصص کی تعلیل صحیح ہے تو اس حکم سے تخصص اور نسخ کے درمیا فرق ظاہر ہو گیا؛ کیوں کہ اس نسخ کی تعلیل صحیح نہیں ہے جو حکم کو عام کے بعض افراد میں منسوخ کر دیتا ہے؛ تاکہ قیاس کے ذریعے بعض دوسرے افراد میں نسخ ثابت کرے اس کی صورت یہ ہے کہ ایک خاص نص وارد ہو جس کا حکم عام کے حکم کے خلاف ہو اور اس کا ورود عام کے ورود سے مترانخی ہو، تو ہم اسے نسخ بنائیں گے نہ کہ تخصص جیسا کہ گزرا (کیوں کہ وہ عام جس کے بعض افراد منسوخ ہو چکے ہیں وہ قیاس کے ذریعے منسوخ نہیں ہو سکتا) اس لیے کہ قیاس نص کو منسوخ نہیں کر سکتا (کیوں کہ قیاس نص کا معارض نہیں ہو سکتا، اس لیے کہ قیاس نص سے درجہ میں کم ہے لیکن قیاس اسے خاص کر سکتا ہے اور اس سے معارضہ لازم نہیں آئے گا اس لیے کہ تخصیص اس بات کو بیان کرتی ہے کہ یہ افراد عام میں داخل نہیں ہیں)

تشریح : یہاں سے تخصص اور نسخ کے درمیان فرق بیان کرنا چاہتے ہیں کہ تخصص کی تعلیل درست ہے مگر نسخ تعلیل کو قبول نہیں کرتا ہے یعنی وہ نسخ جس نے عام کے بعض افراد میں حکم کو منسوخ کیا ہے اس میں قیاس کے ذریعے تعلیل نہیں ہو سکتی، البتہ تخصص کی تعلیل درست ہے؛ کیوں کہ تعلیل میں حکم کو قیاس کے ذریعے خاص کیا جاتا ہے اور قیاس کے ذریعے نص کی تخصیص تو ہو سکتی ہے نسخ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ قیاس کا درجہ نص سے کم ہے اور جب قیاس کا درجہ نص سے کم ہے تو وہ نص کا معارض نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ معارضہ کے لیے برابری ضروری ہے مگر تخصیص چوں کہ بیان کے طریقے پر ہوتی ہے، نہ کہ معارضہ کے طریقے پر اس لیے اس میں برابری کی قید نہیں ہے تو اگر ایک عام کے بعد خاص نص وارد ہو اور خاص کا حکم، حکم عام کے خلاف ہو تو چوں کہ خاص اور عام دونوں برابر ہیں اس لیے خاص عام کے لیے نسخ ہوگا، تخصص نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ تخصص بننے کے لیے اس کا موصول ہونا ضروری ہے جب کہ خاص یہاں متاخر ہے۔

وَهُنَا مَسَائِلُ مِنَ الْفُرُوعِ تُنَاسِبُ مَا ذَكَرْنَا (مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ وَالنَّسْخِ
وَالتَّخْصِصِ) فَنَظِيرُ الْإِسْتِثْنَاءِ مَا إِذَا بَاعَ الْحُرُّ وَالْعَبْدُ بِشَمْنٍ أَوْ بَاعَ عَبْدَيْنِ

إِلَّا هَذَا بِحَصَّتِهِ مِنَ الْأَلْفِ يَبْطُلُ الْبَيْعُ ؛ لِأَنَّ أَحَدَهُمَا لَمْ يَدْخُلْ فِي الْبَيْعِ فَصَارَ الْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً ؛ وَلِأَنَّ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ فَيَفْسُدُ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ) فَفِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى لَيْسَتْ حَقِيقَةُ الْإِسْتِثْنَاءِ مَوْجُودَةً لَكِنَّهَا تَنَاسِبُ الْإِسْتِثْنَاءِ فِي أَنَّ الْإِسْتِثْنَاءَ يَمْنَعُ دُخُولَ الْمُسْتَثْنَى فِي حُكْمِ صَدْرِ الْكَلَامِ ، وَفِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ لَمْ يَدْخُلِ الْحُرُّ تَحْتَ الْإِيجَابِ مَعَ أَنَّ صَدْرَ الْكَلَامِ تَنَاوَلَهُ فَصَارَ كَأَنَّهُ مُسْتَثْنَى ، وَفِي الْمَسْأَلَةِ الثَّانِيَةِ وَهِيَ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ إِلَّا هَذَا حَقِيقَةُ الْإِسْتِثْنَاءِ مَوْجُودَةٌ فَإِذَا لَمْ يَدْخُلْ أَحَدُهُمَا فِي الْبَيْعِ لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ فِي الْآخِرِ لَوْ جُهِنَ : أَحَدُهُمَا : أَنَّهُ يَصِيرُ الْبَيْعُ فِي الْآخِرِ بِحَصَّتِهِ مِنَ الثَّمَنِ الْمُقَابِلِ بِهِمَا وَالْبَيْعُ بِالْحِصَّةِ ابْتِدَاءً بَاطِلٌ لِلْجَهَالَةِ ، وَإِنَّمَا قُلْنَا ابْتِدَاءً ؛ لِأَنَّ الْبَيْعَ بِالْحِصَّةِ بَقَاءً صَحِيحٌ كَمَا يَأْتِي فِي الْمَسْأَلَةِ الَّتِي هِيَ نَظِيرُ النَّسْخِ . وَالثَّانِي : أَنَّ الْبَيْعَ فِي الْآخِرِ بَيْعٌ بِشَرْطِ مُخَالَفِ لِمُقْتَضَى الْعَقْدِ وَهُوَ أَنَّ قَبُولَ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ وَهُوَ الْحُرُّ أَوْ الْعَبْدُ الْمُسْتَثْنَى يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ .

ترجمہ : اور یہاں چند فروعی مسائل ہیں جو ہمارے ذکر کردہ مسائل : استثناء اور تخصیص کے مناسب ہیں (تو استثناء کی نظیر وہ ہے جب کسی نے آزاد اور غلام کو ایک ہی ثمن کے بدلے بیچ دیا اور اس مسئلے میں آزاد ایجاب کے تحت داخل نہیں ہوگا یا دو غلاموں کو بیچا اور کسی معین غلام کا ہزار میں سے اس کے حصہ ثمن کے ساتھ استثناء کر دیا تو بیع باطل ہو جائے گی ؛ اس لیے کہ ان میں سے ایک بیع میں داخل نہیں تو یہ بیع بالحصہ ابتداء ہوگی اور اس لیے کہ جو چیز بیع نہیں ہے وہ قبول بیع کے لیے شرط بن رہی ہے ؛ لہذا شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے گی) تو پہلے مسئلے میں حقیقتہً استثناء نہیں ہے لیکن وہ استثناء کے مناسب ہے اس سلسلے میں کہ استثناء صدر کلام کے حکم میں مستثنیٰ کے داخل ہونے کو روکتا ہے اور اس مسئلے میں آزاد ایجاب کے تحت داخل نہیں ہوا باوجودیکہ صدر کلام اس کو شامل ہے تو یہ استثناء کی طرح ہو گیا اور دوسرے مسئلے میں - اور وہ یہ ہے کہ دو غلاموں کو بیچا اور ایک معین غلام کا اس کے

حصہ ثمن کے بدلے استثنائاً کر لیا۔ حقیقتاً استثناء ہے تو جب ان میں سے ایک بیع میں داخل نہیں ہوا تو دوسرے میں بھی بیع دو وجہوں سے صحیح نہیں ہوگی، ان میں سے ایک وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع اس کے اس حصہ ثمن کے بدلے ہوگی جو دونوں کے مقابل تھا اور بیع بالحصہ ابتداءً جہالت کی وجہ سے باطل ہے، ہم نے ابتداءً اس لیے کہا کہ بیع بالحصہ بقاءً صحیح ہے جیسا کہ اس مسئلے میں آئے گا جو نسخ کی نظیر ہے اور دوسری وجہ یہ ہے کہ دوسرے میں بیع ایسی شرط کے ساتھ بیع ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ غیر بیع یعنی آزاد یا عبد مستثنیٰ کو قبول کرنا قبول بیع کے لیے شرط قرار پارہا ہے۔

تشریح: یہاں سے استثناء، نسخ اور تخصیص کے ساتھ مناسبت رکھنے والے مسائل بیان کیے جا رہے ہیں چنانچہ سب سے پہلے ماتن نے استثنائاً کی نظیر بیان فرمائی ہے۔

استثنائاً کی نظیر: ایک شخص نے عقد واحد میں ایک ہی ثمن کے بدلے غلام اور آزاد کو فروخت کیا مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دونوں کو ایک ہزار روپے کے بدلے فروخت کر دیا کسی نے دو غلاموں کے بارے میں کہا ”بُعْتُ هَذَيْنِ الْعَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ إِلَّا هَذَا بِحَصَّتِهِ“ میں نے تجھے یہ دونوں غلام ایک ہزار کے عوض فروخت کیے مگر اس غلام کو اس کے حصہ کے عوض فروخت نہیں کیا یعنی ایک غلام کا بائع نے استثنائاً کر لیا تو یہ دونوں مسئلے استثنائاً کی نظیر ہیں کہ جس طرح استثنائاً میں یہ بات بیان کی جاتی ہے کہ مستثنیٰ صدر کلام یعنی مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی ہے، مسئلہ ثانیہ میں تو استثنائاً حقیقتہً موجود ہے اور مسئلہ اولیٰ میں اگرچہ حقیقتہً استثنائاً نہیں ہے لیکن یہ صورت استثنائاً کے مناسب ہے کہ جس طرح استثنائاً اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے، اسی طرح غلام کے ساتھ آزاد کو ملانا اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ یہ آزاد بائع کے ایجاب کے تحت داخل نہیں ہے، بہر حال پہلے مسئلے میں آزاد آدمی بیع کے تحت داخل نہیں ہوا اور دوسرے مسئلے میں ایک غلام بیع کے تحت داخل نہیں ہوا تو دونوں صورتوں میں بیع صحیح نہیں ہوگی۔ جس کی دو وجہیں کتاب میں مذکور ہیں:

پہلی وجہ: مسئلہ اولیٰ میں آزاد شخص اور مسئلہ ثانیہ میں عبد مستثنیٰ عقد کے تحت داخل نہیں ہیں

اور دوسرے میں اس کے حصہ ثمن کے بدلے بیع صحیح ہو رہی ہے مگر اس ثمن کو دونوں کے مقابلے میں مقرر کیا گیا ہے اور اب ایک کا حصہ الگ کیا جا رہا ہے تو یہ بیع بالحصہ ابتداء کی صورت ہوگی؛ کیوں کہ آزاد اور عبد مستثنیٰ ابتداء ہی عقد میں داخل نہیں ہیں تو ظاہر ہے کہ مسئلہ اولیٰ میں ایک ہزار روپے کو ابتداء ہی عبد بیع اور آزاد کو غلام فرض کر کے دونوں پر تقسیم کیا جائے گا اور مسئلہ ثانیہ میں ہزار روپے کو عبد بیع اور عبد مستثنیٰ پر تقسیم کیا جائے گا چنانچہ اگر ان دونوں میں سے ایک کی قیمت پانچ سو روپے ہوگی تو دوسرے کے حصے میں پانچ سو روپے آئیں گے، اسی کا نام بیع بالحصہ ابتداء ہے اور بیع بالحصہ ابتداء باطل ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن میں جہالت کی وجہ سے بیع صحیح نہیں ہوتی۔

دوسری وجہ: بطلان بیع کی دوسری وجہ یہ ہے کہ دونوں میں ایسی شرط لگائی جا رہی ہے جو مقتضائے عقد کے خلاف ہے اور وہ یہ ہے کہ بیع کے اندر بیع قبول کرنے کے لیے غیر بیع میں بیع قبول کرنے کی شرط لگائی جا رہی ہے، چنانچہ مسئلہ اولیٰ میں آزاد بیع نہیں ہے مگر اس کے اندر بیع قبول کرنا غلام کے اندر بیع قبول کرنے کے لیے شرط قرار دیا جا رہا ہے اور مسئلہ ثانیہ میں عبد مستثنیٰ جو بیع نہیں ہے اس کے اندر بیع قبول کرنا دوسرے غلام کے اندر بیع قبول کرنے کے لیے شرط قرار دیا جا رہا ہے، الغرض دونوں مسئلوں میں مقتضائے عقد کے خلاف شرط لگائی جا رہی ہے اور ایسی شرط جو مقتضائے عقد کے خلاف ہو وہ فاسد ہوتی ہے اور چوں کہ بیع شرط فاسد سے فاسد ہو جاتی ہے اس لیے یہاں بیع صحیح نہیں ہوگی۔

(وَنَظِيرُ النَّسْخِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ فَمَاتَ أَحَدُهُمَا قَبْلَ التَّسْلِيمِ يَبْقَى الْعَقْدُ فِي الْبَاقِي بِحَصَّتِهِ) فَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ تُنَاسِبُ النَّسْخَ مِنْ حَيْثُ إِنَّ الْعَبْدَ الَّذِي مَاتَ قَبْلَ التَّسْلِيمِ كَانَ دَاخِلًا تَحْتَ الْبَيْعِ لَكِنْ لَمَّا مَاتَ فِي يَدِ الْبَائِعِ قَبْلَ التَّسْلِيمِ انْفَسَخَ الْبَيْعُ فِيهِ فَصَارَ كَالنَّسْخِ لِأَنَّ النَّسْخَ تَبْدِيلُ بَعْدَ الثَّبُوتِ فَلَا يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ الْآخِرِ مَعَ أَنَّهُ يَصِيرُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ لَكِنْ فِي حَالَةِ الْبَقَاءِ ، وَأَنَّهُ غَيْرُ مُفْسِدٍ ؛ لِأَنَّ الْجَهَالَةَ الطَّارِئَةَ لَا تُفْسِدُ .

ترجمہ: (اور نسخ کی نظیر وہ مسئلہ ہے کہ جب دو غلاموں کو ایک ہزار کے بدلے بیچا

اور ان میں سے ایک سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو باقی میں عقد اس کے حصے کے ساتھ باقی رہے گا) یہ مسئلہ نسخ کے مناسب ہے اس طور پر کہ وہ غلام جو سپرد کرنے سے پہلے مرگیا وہ بیع کے تحت داخل تھا لیکن جب بائع کے ہاتھ میں سپرد کرنے سے پہلے مرگیا تو بیع اس میں فسخ ہوگئی؛ لہذا یہ نسخ کی طرح ہو گیا اس لیے کہ نسخ ثبوت کے بعد تبدیلی کو کہتے ہیں تو دوسرے غلام میں بیع فاسد نہیں ہوگی باوجودیکہ وہ بیع بالحصہ ہے لیکن حالت بقا میں ہے اور بیع بالحصہ بقاء مفسد نہیں ہے اس لیے کہ طاری ہونے والی جہالت بیع کو فاسد نہیں کرتی۔

تشریح: یہاں سے نسخ کی نظیر مسئلہ فقہیہ کی صورت میں بیان کی جا رہی ہے۔

نسخ کی نظیر: کسی نے عقد واحد کے تحت ایک ثمن کے بدلے دو غلام فروخت کیے مثلاً یہ کہا کہ میں نے ان دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کیا اور مشتری نے قبول کر لیا لیکن مشتری کو حوالے کرنے سے پہلے ایک غلام مرگیا تو دوسرے غلام کے اندر ایک ہزار روپے میں سے اس کے حصہ ثمن کے عوض بیع باقی رہے گی، اب رہی بات یہ کہ اس صورت میں بھی بیع بالحصہ لازم آرہی ہے تو ہم کہیں گے کہ بیع بالحصہ ابتداءً ممنوع ہے اگر بقاء ہو تو جائز ہے اور یہاں بیع بالحصہ بقاء ہے؛ کیوں کہ دونوں غلام ابتداءً بیع کے تحت داخل تھے مگر ایک کے مرنے کی وجہ سے بائع پر اس کو سپرد کرنا معذور ہو گیا؛ لہذا عقد بیع کو باقی رکھنے کے لیے ایک ہزار روپے ان دونوں غلاموں پر ضرورتاً تقسیم ہو جائیں گے تو اس صورت میں بیع بالحصہ بقاء ہے جو مفسد بیع نہیں ہے؛ لہذا زندہ غلام کی بیع اس کے حصہ ثمن کے عوض جائز و درست ہوگی، گویا مردہ غلام کی بیع ابتداءً عقد کے تحت داخل تھی بعد میں فسخ ہوگئی، اسی کو نسخ کہتے ہیں۔

(وَنَظِيرُ التَّخْصِيصِ مَا إِذَا بَاعَ عَبْدَيْنِ بِأَلْفٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي أَحَدِهِمَا صَحَّ إِنْ عَلِمَ مَحَلَّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ ؛ لِأَنَّ الْمَبِيعَ بِالْخِيَارِ يَدْخُلُ فِي الْبَيْعِ لَا فِي الْحُكْمِ فَصَارَ فِي السَّبَبِ كَالنَّسْخِ ، وَفِي الْحُكْمِ كَالِاسْتِثْنَاءِ . فَإِذَا جَهِلَ أَحَدُهُمَا لَا يَصِحُّ لِشَبِّهِ الْإِسْتِثْنَاءِ ، وَإِذَا عَلِمَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا يَصِحُّ لِشَبِّهِ النَّسْخِ وَلَمْ يُعْتَبَرْ هُنَا شَبُّ الْإِسْتِثْنَاءِ حَتَّى يَفْسُدَ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ)

بِخِلَافِ الْحَرِّ وَالْعَبْدِ إِذَا بَيَّنَّ حِصَّةَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ (وَجَمَعَ
 اللَّهُ تَعَالَى وَبَيَّنَّ مَنَاسِبَتَهَا التَّخْصِصُ أَنَّ التَّخْصِصَ يُشَابِهُ النِّسْخَ بِصِفَتِهِ
 وَالْإِسْتِثْنَاءُ بِحُكْمِهِ ، وَهَذَا الْعَبْدُ الَّذِي فِيهِ الْخِيَارُ ذَا جِلٍّ لِي الْإِيجَابِ لَا
 الْحُكْمِ عَلَى مَا عُرِفَ فَمِنْ خِيَتٍ إِنَّهُ ذَا جِلٍّ لِي الْإِيجَابِ يَكُونُ رَدُّهُ بِخِيَارِ
 الشَّرْطِ تَبْدِيلًا فَيَكُونُ كَالنِّسْخِ وَمِنْ خِيَتٍ إِنَّهُ غَيْرُ ذَا جِلٍّ لِي الْحُكْمِ يَكُونُ
 رَدُّهُ بِخِيَارِ الشَّرْطِ بَيَّنَّ أَنَّهُ لَمْ يَدْخُلْ فَيَكُونُ كَالْإِسْتِثْنَاءِ وَإِذَا كَانَ لَهُ خِيَتَانِ
 يَكُونُ كَالتَّخْصِصِ الَّذِي لَهُ شَبَهٌ بِالنِّسْخِ وَشَبَهٌ بِالْإِسْتِثْنَاءِ فَلِإِعْظَامِ الشُّبُهَتَيْنِ
 قُلْنَا إِنَّ عِلْمَ مَحَلِّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ يَصِحُّ الْبَيْعُ ، وَإِلَّا فَلَا

ترجمہ : (اور تخصیص کی نظیر وہ صورت ہے کہ جب کسی نے دو غلاموں کو ایک ہزار
 کے بدلے فروخت کیا اس شرط پر کہ ان میں سے کسی ایک کے اندر اختیار ہوگا تو یہ صحیح ہے
 اگر محل اختیار اور اس کا ثمن معلوم ہو: اس لیے کہ بیع بالخیار ایجاب میں داخل ہوتی ہے، حکم
 میں داخل نہیں ہوتی تو یہ سبب میں نسخ کی طرح اور حکم میں استثناء کی طرح ہوگئی؛ لہذا جب
 محل اختیار اور ثمن دونوں میں سے ہر ایک مجہول ہو تو استثناء کے مشابہ ہونے کی وجہ سے یہ عقد
 درست نہیں ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک معلوم ہو تو نسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ
 سے عقد صحیح ہوگا اور یہاں استثناء کی مشابہت معتبر نہیں ہے یہاں تک کہ وہ شرط قاسد کی وجہ
 سے قاسد ہو جائے، برخلاف آزاد اور غلام کی بیع کے جب ان میں سے ہر ایک کا حصہ
 بیان کر دے امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک) اور تخصیص کے ساتھ اس مسئلے کی مناسبت کا
 بیان یہ ہے کہ تخصیص اپنے صیغے کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ ہے اور اپنے حکم کے اعتبار
 سے استثناء کے مشابہ ہے اور یہاں عہد بخیر فیہ جس غلام میں بائع کے لیے خیار شرط حاصل
 ہے ایجاب میں داخل ہے، حکم میں داخل نہیں ہے جیسا کہ جانا گیا، تو اس حیثیت سے کہ
 وہ ایجاب میں داخل ہے خیار شرط کی بنا پر اسے رد کرنا تبدیلی ہوگی تو وہ نسخ کی طرح ہوگا
 اور اس حیثیت سے کہ وہ حکم میں داخل نہیں ہے، خیار شرط کی بنا پر اسے رد کرنا اس بات کا
 بیان ہوگا کہ وہ عقد میں داخل ہی نہیں تھا تو استثناء کی طرح ہوگا اور جب اس کے لیے

دونوں مشابہتیں ہیں تو یہ اس تخصیص کی طرح ہوگا جس کے لیے نسخ اور استثناء دونوں کے ساتھ مشابہت ہے تو دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے ہم نے کہا کہ اگر محل خیار اور ثمن دونوں معلوم ہوں تو بیع صحیح ہوگی ورنہ صحیح نہیں ہوگی۔

تشریح: یہاں سے ماتن تخصیص کی نظیر بیان فرما رہے ہیں۔

تخصیص کی نظیر: ایک شخص نے دو غلام ایک ہزار روپے کے عوض اس شرط پر فروخت کیے کہ اس کے لیے معین غلام میں خیار حاصل ہوگا، یہ تخصیص کی نظیر اس لیے ہے کہ جس طرح تخصیص اپنے صیغے کے اعتبار سے نسخ کے مشابہ ہے اور حکم کے اعتبار سے استثناء کے مشابہ ہے، اسی طرح یہاں بھی عبد مختیر فیہ ایجاب میں تو داخل ہے لیکن حکم میں داخل نہیں ہے، اب اگر خیار شرط سے فائدہ اٹھائے ہوئے بائع عبد مختیر فیہ میں بیع کو رد کر دیتا ہے تو یہ نسخ کے مشابہ بھی ہوگا اور استثناء کے مشابہ بھی ہوگا، اگر یہ دیکھا جائے کہ پہلے یہ غلام ایجاب میں داخل ہونے کی وجہ سے بیع میں داخل تھا اور اب رد کیا جا رہا ہے تو یہ نسخ کے مشابہ ہوگا؛ کیوں کہ نسخ حکم کی تبدیلی کو کہتے ہیں اور اگر یہ دیکھا جائے کہ یہ غلام پہلے بیع کے حکم میں داخل نہیں تھا تو یہ رد کرنا استثناء کے مشابہ ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں حکم کی تبدیلی نہیں ہوگی بلکہ اس بات کا بیان ہوگا کہ یہ غلام پہلے حکم بیع میں داخل نہیں تھا اور استثناء میں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے۔ الغرض جب یہ مسئلہ نسخ اور استثناء دونوں کے مشابہ ہے تو یہ تخصیص کی نظیر ہوگا؛ کیوں کہ تخصیص بھی نسخ اور استثناء دونوں کے مشابہ ہے۔

وَهَذِهِ الْمَسْأَلَةُ عَلَى أَرْبَعَةِ أَوْجُهٍ: أَحَدُهَا: أَنْ يَكُونَ مَحَلُّ الْخِيَارِ وَثَمَنُهُ مَعْلُومَيْنِ كَمَا إِذَا بَاعَ هَذَا وَذَاكَ بِالْفَيْنِ هَذَا بِالْفِ وَذَاكَ بِالْفِ بِأَلْفِ صَفْقَةٍ وَاحِدَةٍ عَلَى أَنَّهُ بِالْخِيَارِ فِي ذَلِكَ. وَالثَّانِي: أَنْ يَكُونَ مَحَلُّ الْخِيَارِ مَعْلُومًا لَكِنْ ثَمَنُهُ لَا يَكُونُ مَعْلُومًا. وَالثَّالِثُ: عَلَى الْعَكْسِ وَالرَّابِعُ: أَنْ لَا يَكُونَ شَيْءٌ مِنْهُمَا مَعْلُومًا فَلَوْ رَاعَيْنَا كَوْنَهُ دَاخِلًا فِي الْإِيجَابِ يَصِحُّ الْبَيْعُ فِي الصُّورِ الْأَرْبَعِ غَايَةُ مَا فِي الْبَابِ أَنَّهُ يَصِيرُ بَيْعًا بِالْحِصَّةِ لِكُنْهِ فِي الْبَقَاءِ لَا فِي

الْإِبْتِدَاءِ قَلَّا يَفْسُدُ الْبَيْعُ ، وَلَوْ رَاعَيْنَا كَوْنَهُ غَيْرَ دَاخِلٍ فِي الْحُكْمِ يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الصُّورِ الْأَرْبَعِ . أَمَّا إِذَا كَانَ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْ مَحَلِّ الْخِيَارِ وَثَمَنِهِ مَعْلُومًا فَلِإِنْ قَبُولَ غَيْرِ الْمَبِيعِ يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ وَأَمَّا إِذَا كَانَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا مَجْهُولًا فَلِهَذِهِ الْعِلَّةِ وَلِجَهَالَةِ الْمَبِيعِ أَوْ الثَّمَنِ أَوْ كِلَيْهِمَا ، فَإِذَا عَلِمَ أَنَّ شَبَهَ النَّسْخِ يُوجِبُ الصَّحَّةَ فِي الْجَمِيعِ ، وَشَبَهَ الْإِسْتِثْنَاءِ يُوجِبُ الْفَسَادَ فِي الْجَمِيعِ فَرَاعَيْنَا الشَّبَهَيْنِ ، وَقُلْنَا إِذَا كَانَ مَحَلُّ الْخِيَارِ أَوْ ثَمَنُهُ مَجْهُولًا لَا يَصِحُّ الْبَيْعُ رِعَايَةً لِشَبَهِ الْإِسْتِثْنَاءِ ، وَإِذَا كَانَ كُلُّ مِنْهُمَا مَعْلُومًا يَصِحُّ الْبَيْعُ رِعَايَةً لِشَبَهِ النَّسْخِ ، وَلَمْ يُعْتَبَرْ هُنَا شَبَهُ الْإِسْتِثْنَاءِ حَتَّى يَفْسُدَ بِالشَّرْطِ الْفَاسِدِ وَهُوَ أَنَّ قَبُولَ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ يَصِيرُ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ بِخِلَافِ مَا إِذَا بَاعَ الْحُرَّ وَالْعَبْدَ بِأَلْفِ صَفْقَةٍ وَاحِدَةٍ ، وَبَيَّنَّ ثَمَنَ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا حَيْثُ يَفْسُدُ الْبَيْعُ فِي الْعَبْدِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى ؛ لِأَنَّ الْحُرَّ غَيْرُ دَاخِلٍ فِي الْبَيْعِ أَصْلًا فَيَصِيرُ كَالِإِسْتِثْنَاءِ بِلَا مُشَابَهَةِ النَّسْخِ ، فَيَكُونُ مَا لَيْسَ بِمَبِيعٍ شَرْطًا لِقَبُولِ الْمَبِيعِ

ترجمہ : اور یہ مسئلہ چار صورتوں پر ہے، پہلی صورت یہ ہے کہ محل اختیار اور اس کا ثمن دونوں معلوم ہوں مثلاً جب بیع کرے اس کی اور اس کی دو ہزار کے عوض یہ ایک ہزار کے بدلے اور وہ ایک ہزار کے بدلے ایک ہی عقد کے ساتھ اس شرط پر کہ وہ اس میں اختیار کے ساتھ ہے اور دوسری صورت یہ ہے کہ محل اختیار معلوم ہو لیکن اس کا ثمن معلوم نہ ہو اور تیسری صورت اس کے برعکس ہے اور چوتھی صورت یہ ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی شی معلوم نہ ہو تو اگر ہم اس کے ایجاب میں داخل ہونے کی رعایت کریں تو بیع چاروں صورتوں میں صحیح ہوگی، زیادہ سے زیادہ اس سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ بیع بالحصہ ہوگی، لیکن یہ بیع بالحصہ بقاء ہے، ابتداء نہیں ہے؛ لہذا بیع فاسد نہیں ہوگی اور اگر ہم اس کے حکم میں داخل نہ ہونے کی رعایت کریں تو بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو جائے گی، لیکن جب محل اختیار اور اس کے ثمن میں سے ہر ایک معلوم ہو تو اس لیے کہ قبول بیع کے لیے غیر بیع

کو قبول کرنا شرط ہوگا اور جب ان دونوں میں سے ایک یا دونوں مجبور ہوں تو اس علت کی بنا پر اور بیع یا ثمن یا دونوں کے مجبور ہونے کی وجہ سے پس جب معلوم ہو گیا کہ بیع کی بہت تمام صورتوں میں صحت کو واجب کرتی ہے اور استثنا کی بہت تمام صورتوں میں فساد کو واجب کرتی ہے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کی اور ہم نے کہا کہ جب محل خیار اور اس کا ثمن دونوں مجبور ہوں تو استثنا کی مشابہت کی رعایت کرتے ہوئے بیع صحیح نہیں ہوگی اور جب ان دونوں میں سے ہر ایک معلوم ہو تو بیع کی مشابہت کی رعایت کرتے ہوئے بیع صحیح ہوگی اور یہاں استثنا کی مشابہت معتبر نہیں ہوگی یہاں تک کہ شرط فاسد کی وجہ سے بیع فاسد ہو جائے اور وہ غیر بیع کا قبول بیع کے لیے شرط ہوتا ہے برخلاف اس صورت کے جب آزاد اور غلام دونوں کو ایک ہزار کے بدلے عقد واحد میں فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بیان کر دیا تو امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک غلام میں بیع فاسد ہو جائے گی؛ کیوں کہ آزاد بیع میں بالکل داخل نہیں ہے تو یہ استثنا کی طرح ہوگا، بیع کے مشابہ نہیں ہوگا، تو جوشی بیع نہیں ہے وہ قبول بیع کے لیے شرط ہو جائے گی۔

تشریح : تخصیص کی نظیر میں جس مسئلے کو پیش کیا گیا ہے، یہاں سے اس کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے چنانچہ مصنف نے فرمایا کہ اس مسئلہ کی چار صورتیں ہیں: (۱) محل خیار متعین ہو اور اس کا ثمن بھی مذکور ہو مثلاً: ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن پانچ سو مقرر کیا ساتھ ہی کسی متعین غلام میں اپنے لیے خیار کی شرط لگائی (۲) محل خیار تو متعین ہو لیکن اس کا ثمن مذکور نہ ہو مثلاً: ایک شخص نے دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا اور ہر ایک کا ثمن الگ الگ ذکر نہیں کیا مگر عبد مخیر فیہ کو متعین کر دیا (۳) ثمن تو مذکور ہو لیکن محل خیار متعین نہ ہو مثلاً: ایک شخص نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ہر ایک کا ثمن بھی پانچ سو مقرر کر دیا مگر عبد مخیر فیہ کو متعین نہیں کیا کہ مجھے فلاں غلام میں خیار حاصل ہوگا (۴) نہ محل خیار متعین ہو اور نہ اس کا ثمن مذکور ہو مثلاً: ایک شخص نے کہا کہ میں نے اپنے دو غلاموں کو ایک ہزار روپے کے عوض فروخت کیا اور ان میں سے ایک غلام میں

خیار کی شرط لگائی مگر عہد مخیر یہ کہ ہمیں نہیں کیا، جب یہ چاروں صورتیں ذہن نہیں ہو گئیں تو اب سنئے کہ دونوں غلاموں پر ہوں کہ ایسا ہوا دیکھا گیا ہے اس لیے عہد مخیر فیہ یعنی جس غلام میں ہائع کے لیے خیار حاصل ہے، عقد بیع کے تحت داخل ہوگا لیکن حکم بیع یعنی مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوگا؛ کیوں کہ خیار کی صورت میں مخیر فیہ ہائع کی ملک سے نہیں نکلتی اور مشتری کی ملک میں داخل نہیں ہوتی تو جب عہد مخیر فیہ عقد کے تحت داخل ہے تو خیار شرط کی وجہ سے اس کی بیع کو رد کرنا عقد بیع کو تہدیل کرنا ہوگا اور یہ تہدیل کرنا نسخ کی طرح ہوگا کہ جس طرح نسخ میں حکم کو اٹھا دیا جاتا ہے اسی طرح یہاں بھی بیع کو رد کرنا حکم بیع کو اٹھانا اور ختم کرنا ہے اور جب عہد مخیر فیہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے تو خیار شرط کی وجہ سے اس میں بیع کو رد کرنا اس بات کا بیان ہے کہ یہ غلام عقد بیع سے خارج ہے؛ لہذا یہاں بیع کو رد کرنا استثنا کے مشابہ ہوگا کہ جس طرح استثنا اس بات کو بیان کرتا ہے کہ مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ میں داخل نہیں ہے اسی طرح یہاں بھی بیع کو رد کرنا اس بات کو بیان کرنے کے لیے ہے کہ عہد مخیر فیہ بیع میں داخل نہیں ہے، حاصل یہ ہوا کہ مسئلہ زیر بحث استثنا اور نسخ دونوں کے مشابہ ہے، نسخ کی مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں درست ہو؛ اس لیے کہ دونوں غلاموں کو عقد واحد کے تحت فروخت کیا گیا ہے تو خیار شرط کی بنا پر ان دونوں میں سے ایک میں بیع کو رد کرنا اس کی بیع کو نسخ کرنا ہے اور ایک غلام کی بیع نسخ کرنے سے دوسرے غلام کی بیع صحیح ہوتی ہے، مگر یہاں ایک شبہ پیدا ہوتا ہے کہ جب خیار شرط سے فائدہ اٹھاتے ہوئے ایک غلام کے اندر بیع کو رد کر دیا گیا اور دوسرے غلام میں بیع کو درست قرار دیا گیا تو ایک ہزار جو دونوں غلاموں کا ثمن تھا اسے دونوں غلاموں پر تقسیم کیا جائے گا تو دوسرے غلام کی قیمت کے لحاظ سے ایک ہزار میں سے جتنے روپے اس کے حصے میں آئیں گے ان کی ادائیگی مشتری پر ضروری ہوگی اور اسی کو بیع بالحصہ کہتے ہیں اور بیع بالحصہ کے بطلان پر دلیل گزر چکی ہے کہ اس صورت میں ثمن مجہول ہوتا ہے اور ثمن کی جہالت بیع کو باطل کر دیتی ہے، اس شبہ کا ازالہ یوں کیا جائے گا کہ ما قبل میں یہ بات آچکی ہے کہ بیع بالحصہ کی دو قسمیں ہیں: (۱) بیع بالحصہ ابتداءً (۲) بیع بالحصہ بقاءً اور باطل

پہلی صورت ہے، نہ کہ دوسری صورت اور یہاں دوسری صورت یعنی بیع بالخصہ بقاء ہے اور جب یہ بیع بالخصہ بقاء ہے تو اس کے جواز میں کوئی کلام نہیں ہے اور استثنا کی مشابہت اس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ بیع چاروں صورتوں میں فاسد ہو؛ کیوں کہ دو غلاموں کو ایجاب واحد میں جمع کیا گیا ہے اور عہد مخیر فیہ حکم بیع میں داخل نہیں ہے؛ لہذا وہ غیر جمع ہوگا اور دوسرا غلام عقد بیع میں داخل ہے؛ لہذا وہ جمع ہوگا اور چوں کہ بائع نے دونوں غلاموں کو ایک ایجاب میں جمع کیا ہے تو گویا اس نے غلام جمع میں بیع کو قبول کرنے کے لیے غیر جمع میں بیع کو قبول کرنا شرط قرار دیا ہے اور ایسی شرط فاسد ہوا کرتی ہے؛ لہذا بیع بھی فاسد ہوگی؛ کیوں کہ شرط فاسد سے بیع فاسد ہو جاتی ہے۔ الغرض ناسخ کی مشابہت چاروں صورتوں میں صحت بیع کا تقاضا کرتی ہے اور استثنا کی مشابہت چاروں صورتوں میں فساد بیع کا تقاضا کرتی ہے تو ہم نے دونوں مشابہتوں کی رعایت کرتے ہوئے یہ کہا کہ اگر مکمل خیار اور اس کا ثمن معلوم ہو تو ناسخ کے مشابہ ہونے کی وجہ سے بیع درست ہو جائے گی اور اگر مکمل خیار اور ثمن دونوں یا ان میں سے ایک غیر معلوم ہو تو استثنا کی مشابہت کا اعتبار کرتے ہوئے بیع کو فاسد قرار دیا جائے گا، ان تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار اس لیے نہیں کیا گیا کہ ان صورتوں میں بیع یا ثمن یا دونوں مجہول ہیں تو اگر ناسخ کی مشابہت کا اعتبار کیا جاتا تو وہ بھی مجہول ہوتا اور یہ بات پیچھے آچکی ہے کہ ناسخ مجہول خود ساقط ہو جاتا ہے تو جب خیار شرط اس کے مشابہ ہوگا تو وہ خود باطل ہو جائے گا اور جب خیار شرط باطل ہو جائے گا تو عقد بیع دونوں غلاموں میں لازم ہو جائے گا حالاں کہ یہ بائع کے مقصود کے خلاف ہے؛ لہذا ان تینوں صورتوں میں ناسخ کی مشابہت کا اعتبار نہیں کیا جائے گا۔

بخلاف ما اذا باع الحرة العبد: اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

اعتراض: اگر کوئی شخص آزاد اور غلام کو عقد واحد میں ہزار کے بدلے بیچتا ہے اور دونوں کا ثمن متعین کر دیتا ہے تو اس صورت میں غلام کے اندر بیع صحیح ہونی چاہیے؛ کیوں کہ یہاں ثمن اور بیع دونوں متعین ہیں؛ لہذا ناسخ کی رعایت کرتے ہوئے غلام کی بیع کو

جائز قرار دینا چاہیے جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک غلام کی بیع بھی ناجائز ہے۔

جواب : جس صورت کا تذکرہ آپ نے کیا ہے اسے نسخ کے مشابہ قرار دینے کی کوئی گنجائش نہیں ہے؛ کیوں کہ آزاد شخص ایجاب میں داخل ہی نہیں ہے اس لیے کہ آزاد مال مقوم نہیں ہے اور جب وہ مال مقوم نہیں ہے تو محل بیع بھی نہیں ہوگا اور جب محل بیع نہیں ہوگا تو ایجاب میں داخل بھی نہیں ہوگا اور جب ایجاب میں داخل نہیں ہوگا تو نسخ کے مشابہ ماننا بھی درست نہیں ہوگا اور خیار شرط والی صورت میں چوں کہ غلام بیع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے اس لیے وہ ایجاب میں داخل ہوگا؛ لہذا اس صورت کو نسخ کے مشابہ مان کر جائز قرار دیا جائے گا۔

(فَضْلٌ فِي الْفَاطِظِ ، وَهِيَ إِثْمَا غَامٌ بِصِغَتِهِ ، وَمَعْنَاهُ كَالرَّجَالِ ، وَإِثْمَا غَامٌ بِمَعْنَاهُ ، وَهَذَا إِثْمَا أَنْ يَتَنَاوَلَ الْمَجْمُوعَ كَالرُّهْطِ ، وَالْقَوْمِ ، وَهُوَ فِي مَعْنَى الْجَمْعِ أَوْ كُلِّ وَاحِدٍ عَلَى سَبِيلِ الشُّمُولِ نَحْوُ مَنْ يَأْتِينِي قَلَّةٌ دِرْهَمٍ أَوْ عَلَى سَبِيلِ الْبَدْلِ نَحْوُ مَنْ يَأْتِينِي أَوْ لَا قَلَّةٌ دِرْهَمٍ فَالْجَمْعُ ، وَمَا فِي مَعْنَاهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا) فَقَوْلُهُ يُطْلَقُ عَلَى الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا أَيَّ يَصِحُّ إِطْلَاقُ اسْمِ الْجَمْعِ ، وَالْقَوْمِ ، وَالرُّهْطِ عَلَى كُلِّ عَدَدٍ مُعَيَّنٍ مِنَ الثَّلَاثَةِ فَصَاعِدًا إِلَى مَا لَا نِهَابَةَ لَهُ فَإِذَا أُطْلِقَتْ عَلَى عَدَدٍ مُعَيَّنٍ تَدُلُّ عَلَى جَمِيعِ أَفْرَادِ ذَلِكَ الْعَدَدِ الْمُعَيَّنِ فَإِذَا كَانَ لَهُ ثَلَاثَةُ عِبِيدٍ مَثَلًا أَوْ عَشْرَةُ عِبِيدٍ فَقَالَ عَبِيدِي أَوْ أَحْرَارِي يُعْتَقُ جَمِيعُ الْعَبِيدِ ، وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّهُ يَحْتَمِلُ الثَّلَاثَةَ فَصَاعِدًا فَإِنَّ هَذَا يَنَالِي مَعْنَى الْعُمُومِ

ترجمہ : (عام کے الفاظ کے بیان میں اور وہ یا تو اپنے صیغے اور معنی کے اعتبار سے عام ہوں گے جیسے الرجال یا اپنے معنی کے اعتبار سے عام ہوں گے اور ثانی یا تو مجموع کو شامل ہوگا جیسے: رھط اور قوم اور جو مجموع کو شامل ہوگا وہ جمع کے معنی میں ہوگا یا ہر واحد کو علی سبیل الشمول شامل ہوگا جیسے: "من یاتیننی قلہ درہم" یا علی سبیل البدلیت شامل

ہوگا جیسے ”من یاتینی اولاً فله درهم“ تو جمع اور جو جمع کے معنی میں ہے دونوں کا اطلاق تین اور اس سے زیادہ پر ہوگا (تو ماتن کے قول ”یطلق علی الثلاثة فصاعدا“ کا مطلب یہ ہے کہ اسم جمع، قوم اور رھط کا اطلاق تین اور اس سے زیادہ الی مالا نہایت لہ کے ہر عدد معین پر ہوتا ہے تو جب اس کا اطلاق کسی عدد معین پر ہوگا تو اس عدد معین کے تمام افراد پر وہ دلالت کرے گا؛ لہذا جب کسی آدمی کے تین یا دس غلام ہوں اور وہ کہے ”عبدی احرار“ تو اس کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کا یہ قول تین یا اس سے زیادہ کا احتمال رکھتا ہے؛ کیوں کہ یہ معنی عموم کے منافی ہے۔

تشریح: اس فصل میں ماتن ان الفاظ کو بیان کرنا چاہتے ہیں جو عموم پر دلالت کرتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ وہ الفاظ جو عموم پر دلالت کرتے ہیں ان کی دو صورتیں ہیں: پہلی صورت یہ ہے کہ صیغہ اور معنی دونوں اعتبار سے وہ الفاظ عموم پر دلالت کریں اور دوسری صورت یہ ہے کہ صرف معنی کے اعتبار سے عام ہوں، صیغے کے اعتبار سے عام نہ ہوں، صیغے کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ صیغہ اپنی وضع کے اعتبار سے عموم و شمول پر دلالت کرے اور معنی کے اعتبار سے عام ہونے کا مطلب یہ ہے کہ وہ معنی جو لفظ سے سمجھا جا رہا ہے ان تمام افراد کو محیط ہو جن افراد پر وہ مشتمل ہے، پہلی صورت کی مثال رجال اور نساء وغیرہ کے الفاظ ہیں کہ یہ اپنے صیغے کے اعتبار سے عام ہیں؛ کیوں کہ ان کا صیغہ جمع کا صیغہ ہے اور معنی کے اعتبار سے بھی عام ہیں؛ کیوں کہ یہ ان تمام افراد کو محیط ہیں جن پر یہ الفاظ مشتمل ہیں، چنانچہ رجال تمام افراد رجل کو اور نساء تمام افراد امراة کو شامل ہے اور دوسری صورت میں دو احتمال ہیں: پہلا یہ کہ وہ لفظ اپنے افراد کے مجموعے کو شامل ہوگا جیسے قوم اور رھط کے الفاظ کہ یہ صیغے کے اعتبار سے تو عام نہیں ہیں لیکن معنی کے اعتبار سے عام ہیں، اور دوسرا احتمال یہ ہے کہ وہ لفظ مجموعے کو شامل نہیں ہوگا بلکہ ہر فرد کو شامل ہوگا یہ دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو ہر فرد کو علی سبیل الشمول شامل ہوگا یعنی ہر فرد کو شامل ہوگا خواہ وہ اکٹھے ہو کر آئیں یا اکیلے اکیلے جیسے: کسی نے کہا ”من یاتینی فله درهم“ یعنی جو میرے پاس آئے گا اس کے لیے ایک درہم ہے، تو اگر اس کے پاس ایک

آدمی آئے گا تو وہ بھی درہم کا مستحق ہوگا اور اگر کئی لوگ اکٹھے یا یکے بعد دیگرے آئیں گے تو سب کے سب درہم کے مستحق ہوں گے یا ہر فرد کو علی سبیل البدلیت شامل ہوگا جیسے: ”من یاتینی اولاً فله درہم“ یعنی جو میرے پاس پہلے آئے گا اس کے لیے ایک درہم ہے تو اگر ایک آدمی سب سے پہلے داخل ہوگا تو وہ درہم کا مستحق ہوگا اور اگر کئی آدمی اکٹھے سب سے پہلے پہنچتے ہیں تو کوئی بھی درہم کا مستحق نہیں ہوگا اسی طرح اگر یکے بعد دیگرے کئی لوگ پہنچے تو صرف پہلا شخص درہم کا مستحق ہوگا۔

فالجَمْعُ وَمافی معناه: اس عبارت سے ہر ایک کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں چنانچہ فرمایا کہ جمع اور جو جمع کے معنی میں ہے ان کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوگا اور تین سے لے کر غیر نہایت تک ان کا اطلاق درست ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ تین سے لے کر غیر نہایت تک اطلاق کا احتمال رکھتے ہیں؛ کیوں کی یہ تو عموم کے منافی ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ان کا اطلاق جس عدد معین پر کریں گے تو یہ اس کے تمام افراد کو شامل ہوں گے جیسے کسی نے کہا ”عبیدی احرار“ اور اس کے پاس تین غلام ہیں تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر اس کے پاس دس غلام ہیں تو دسوں آزاد ہو جائیں گے۔

(لَاَنَّ اَقْلَّ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ، وَعِنْدَ الْبَعْضِ اِثْنَانِ لِقَوْلِهِ تَعَالٰی ”فَاِنْ كَانَ لَهُ اِخْوَةٌ“ وَالْمُرَادُ اِثْنَانِ وَقَوْلِهِ تَعَالٰی ”فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا“ وَقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ”الْاِثْنَانِ فَمَا فَوْقَهُمَا جَمَاعَةٌ“ وَلَنَا اِجْمَاعُ اَهْلِ اللُّغَةِ فِي اخْتِلَافِ صِيَغِ الْوَاحِدِ، وَالتَّثْنِيَةِ، وَالْجَمْعِ. وَلَا نِزَاعَ فِي الْبَارِثِ، وَالْوَصِيَّةِ) فَاِنْ اَقْلَّ الْجَمْعُ فِيهِمَا اِثْنَانِ (وَقَوْلُهُ تَعَالٰی فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا مَجَازٌ) كَمَا يُدْكَرُ الْجَمْعُ لِلْوَاحِدِ. (وَالْحَدِيثُ مَحْمُولٌ عَلَى الْمَوَارِيثِ اَوْ عَلَى سُنِّيَةِ تَقَدُّمِ الْاِمَامِ) فَاِنَّهُ اِذَا كَانَ الْمُقْتَدِي وَاحِدًا يَقُومُ عَلَى جَنْبِ الْاِمَامِ، وَاِذَا كَانَ اِثْنَيْنِ فَصَاعِدًا فَالْاِمَامُ يَتَقَدَّمُ (اَوْ عَلَى اِجْتِمَاعِ الرُّفْقَةِ بَعْدَ قُوَّةِ الْاِسْلَامِ) فَاِنَّهُ لَمَّا كَانَ الْاِسْلَامُ ضَعِيفًا نَهَى عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ اَنْ يُسَافِرَ وَاحِدًا اَوْ اِثْنَانِ لِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ”الْوَاحِدُ شَيْطَانٌ، وَالْاِثْنَانِ شَيْطَانَانِ، وَالثَّلَاثَةُ رَكْبٌ“ فَلَمَّا ظَهَرَ قُوَّةُ

الْإِسْلَامَ رَخِصَ فِي سَفَرِ اثْنَيْنِ ، وَإِنَّمَا حَمَلْنَاهُ عَلَى أَحَدِ هَذِهِ الْمَعَانِي الثَّلَاثَةِ
لِنَلَا يُخَالِفَ إِجْمَاعَ أَهْلِ الْعَرَبِيَّةِ . (وَلَا تَمْسُكْ لَهُمْ بِنَحْوِ فَعَلْنَا لِأَنَّهُ
مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الثَّنِيَّةِ ، وَالْجَمْعِ لَا أَنَّ الْمُشْتَى جَمْعٌ) فَإِنَّهُمْ يَقُولُونَ فَعَلْنَا
صِيغَةً مَخْصُوصَةً بِالْجَمْعِ ، وَيَقَعُ عَلَى اثْنَيْنِ فَعَلِمَ أَنَّ الْإِثْنَيْنِ جَمْعٌ فَنَقُولُ
فَعَلْنَا غَيْرُ مُخْتَصٍّ بِالْجَمْعِ بَلْ مُشْتَرَكٌ بَيْنَ الثَّنِيَّةِ ، وَالْجَمْعِ لَا أَنَّ الْمُشْتَى
جَمْعٌ .

ترجمہ : (کیوں کہ اقل جمع تین ہے اور بعض حضرات کے نزدیک دو ہے اللہ تعالیٰ
کے قول ”فان كان له اخوة“ کی وجہ سے اور مراد دو ہیں اور اللہ تعالیٰ کے ارشاد ”فقد
صغت قلوبكما“ کی وجہ سے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول ”الاثنان فما
فوقهما جماعة“ کی وجہ سے اور ہماری دلیل یہ ہے کہ واحد، ثنیہ اور جمع کے صیغوں
کے مختلف ہونے میں اہل لغت کا اتفاق ہے اور میراث و وصیت میں کوئی جھگڑا نہیں ہے؛
کیوں کہ اقل جمع ان دونوں میں دو ہے (اور اللہ تعالیٰ کا قول ”فقد صغت قلوبكما“
مجاز ہے) جیسا کہ جمع کو واحد کے لیے ذکر کیا جاتا ہے (اور حدیث وراثتوں پر محمول ہے یا
امام کے آگے ہونے کے سنت ہونے پر) اس لیے کہ جب مقتدی ایک ہو تو وہ امام کے
دائیں جانب کھڑا ہوتا ہے اور اگر مقتدی دو یا اس سے زیادہ ہوں تو امام آگے کھڑا ہوتا ہے
(یا یہ حدیث اسلام کی قوت کے بعد ساتھیوں کے اجتماع پر محمول ہے) اس لیے کہ جب
اسلام ضعیف تھا تو اس وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا یا دو آدمیوں کو سفر کرنے سے
منع کیا تھا چنانچہ آپ نے ارشاد فرمایا تھا ”الواحد شيطان والاثنان شيطانان
والثلاثة ركب“ اور جب اسلام کی قوت ظاہر ہو گئی تو دو شخص کو سفر کی اجازت دے دی،
اور ہم نے ان معانی میں سے کسی ایک پر اس لیے محمول کیا تا کہ اہل عربیت کے اجماع کے
مخالف نہ ہو (اور فعلنا کے مثل سے ان کا استدلال کرنا صحیح نہیں ہے؛ کیوں کہ وہ ثنیہ اور
جمع کے درمیان مشترک ہے نہ یہ کہ دو جمع ہے) کیوں کہ ان کا کہنا ہے کہ ”فعلنا“ ایسا
صیغہ ہے جو جمع کے ساتھ مخصوص ہے اور دو پر واقع ہوتا ہے تو معلوم ہوا کہ دو جمع ہے؛ لہذا

ہم کہتے ہیں کہ ”فعلنا“ جمع کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ تشبیہ اور جمع کے درمیان مشترک ہے نہ یہ کہ دو جمع ہے۔

تشریح : لان اقل الجمع : یہاں سے اس بات پر دلیل قائم کی جا رہی ہے کہ جمع کا اطلاق کم از کم تین افراد پر ہوتا ہے، دلیل کا حاصل یہ ہے کہ اہل لغت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ واحد، تشبیہ اور جمع کے صیغے ایک دوسرے سے مختلف ہیں؛ لہذا جب ایک پر واحد کا صیغہ دلالت کرتا ہے اور دو پر تشبیہ کا صیغہ دلالت کرتا ہے تو تین پر جمع کی دلالت ہونی چاہیے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع کی حد تین سے شروع ہوگی۔

وعند البعض : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ بعض حضرات کے نزدیک جمع کی حدود ہی سے شروع ہو جاتی ہے، ان حضرات نے اپنے موقف پر چار دلیلیں پیش کی ہیں۔

دلیل اول : اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ”فان كان له اخوة فلامه السدس“ یعنی اگر میت کے بھائی ہوں تو میت کی ماں سدس کی مستحق ہوگی، وجہ استدلال یہ ہے کہ اخوة، اخ کی جمع ہے جس کا اطلاق یہاں دو یا اس سے زائد پر ہوا ہے؛ کیوں کہ جس طرح تین یا اس سے زائد بھائیوں کی موجودگی میں ماں کا حصہ ثلث سے منتقل ہو کر سدس ہو جاتا ہے اسی طرح دو بھائیوں کی موجودگی میں بھی ماں کا حصہ ثلث کے بجائے سدس ہو جاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ جمع کا اطلاق دو پر بھی ہو سکتا ہے؛ لہذا یہ کہنا درست نہیں ہے کہ اس کی دلالت کم از کم تین افراد پر ہوگی۔

دلیل ثانی : اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”فقد صغت قلوبكما“ یہاں قلوب، قلب کی جمع ہے جس سے مراد حضرت عائشہ اور حضرت حفصہ رضی اللہ عنہما کے دل ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ جمع کے افراد کم از کم دو ہیں۔

دلیل ثالث : سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”الاثنان فما فوقهما جماعة“ یعنی دو اور اس سے زائد جماعت کے حکم میں ہیں تو دو کو جماعت قرار دینا اس بات کی دلیل ہے کہ جمع کا اطلاق دو فرد پر ہو سکتا ہے۔

دلیل رابع : ”فعلنا“ فعل ماضی معروف جمع متکلم کا صیغہ ہے، مگر اس کا اطلاق دو پر

بھی ہوتا ہے۔

ولا نزاع : یہاں سے مذکورہ چاروں دلیلوں کا جواب دینا چاہتے ہیں۔

دلیل اول کا جواب : آیت کریمہ ”فاذا كان له اخوة“ میراث اور وصیت کے بارے میں ہے اور باب میراث و وصیت میں بالاتفاق دو بھی جمع کے حکم میں ہوتے ہیں گویا یہ ایک مخصوص حالت سے متعلق ہے اور ہماری گفتگو عام ہے یعنی بغیر کسی خاص حالت کے جمع کا اطلاق دو پر نہیں ہو سکتا۔

دلیل ثانی کا جواب : آیت کریمہ ”فقد صغت قلوبكما“ میں قلوب سے مجازاً دو دل مراد لیے گئے ہیں جس پر قرینہ یہ ہے کہ قلوب کی اضافت تشبیہ کی طرف کی گئی ہے اور مجازاً تو جمع سے ایک فرد بھی مراد لیا جاسکتا ہے؛ لہذا اقل جمع کے دو ہونے پر اس آیت سے استدلال درست نہیں ہے۔

دلیل ثالث کا جواب اول : حدیث پاک ”الاثنان فمافوقهما جماعة“ میراث و وصیت کے احکام پر محمول ہے یعنی حق دار اور حاجب بننے میں دو کا حکم وہی ہے جو دو سے زائد کا ہے، چنانچہ اگر میت کی اولاد نہ ہو تو میت کی ماں ایک ثلث کی مستحق ہوتی ہے لیکن اگر میت کے تین یا اس سے زائد بھائی ہوں تو میت کی ماں کا حصہ گھٹا کر ثلث کے بجائے سدس کر دیتے ہیں، خلاصہ یہ ہوا کہ باب میراث میں دو کے لیے جماعت کا حکم ہے اور اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے اختلاف تو اس سلسلے میں ہے کہ جمع کا صیغہ دو کے لیے وضع کیا گیا ہے یا نہیں۔ اسی طرح باب وصیت میں بھی دو کو جماعت کا حکم حاصل ہے چنانچہ اگر کسی نے زید کے موالی کے لیے کچھ مال کی وصیت کی اور زید کے صرف دو موالی ہیں تو ان دونوں کو وصیت کا پورا مال دے دیا جائے گا جس طرح تین یا اس سے زائد ہونے کی صورت میں وصیت کا سارا مال انہیں دیا جاتا ہے۔ حاصل یہ ہوا کہ حدیث مذکور میراث اور وصیت کے احکام پر محمول ہے جن میں دو کا حکم وہی ہوتا ہے جو تین یا تین سے زائد کا ہے؛ لہذا اس حدیث سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال درست نہیں ہوگا۔

جواب ثانی : یہ حدیث امام کے مقدم ہونے کی سنت پر محمول ہے یعنی جس طرح

مقتدیوں کے تین ہونے کی صورت میں امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا سنت ہے اسی طرح مقتدیوں کے دو ہونے کی صورت میں بھی امام کا مقتدیوں سے آگے کھڑا ہونا سنت ہے **جواب ثالث:** حدیث مذکور قوت اسلام اور غلبہ مسلمین کے بعد سفر کرنے پر محمول ہے، اس کی تفصیل یہ ہے کہ ابتدائے اسلام میں جب مسلمان کمزور اور کفار و مشرکین غالب تھے اس وقت نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے تنہا یا دو آدمیوں کو سفر کرنے سے منع فرمادیا تھا جیسا کہ حدیث پاک ”الواحد شیطان والاثنان شیطانا والثلاثة ركب“ سے ثابت ہوتا ہے یعنی ایک آدمی بھی شیطان ہے اور دو بھی شیطان ہیں مگر تین جماعت ہیں پھر جب اللہ تعالیٰ نے اسلام کو قوت عطا فرمائی، مسلمانوں کی شوکت و سطوت میں اضافہ ہوا اور کفار و مشرکین مقہور و مغلوب ہو گئے تو آقائے کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے دو آدمیوں کو سفر کرنے کی اجازت دے دی چنانچہ فرمایا ”الاثنان فما فوقهما جماعة“ جس کا مطلب یہ ہوا کہ قوت اسلام اور غلبہ مسلمین کے بعد جس طرح جماعت کو سفر کرنے کی اجازت ہے اسی طرح دو کو بھی سفر کرنے کی اجازت ہے؛ لہذا جب حدیث کا محمل یہ ہے تو اس سے اقل جمع کے دو ہونے پر استدلال کیوں کر درست ہوگا۔

دلیل رابع کا جواب: ”فعلنا“ صیغہ جمع متکلم سے آپ کا استدلال درست نہیں ہے؛ کیوں کہ اس صیغہ کی وضع صرف جمع کے لیے نہیں ہوئی ہے بلکہ تثنیہ اور جمع دونوں کے لیے ہوئی ہے، آپ کا استدلال تو اس وقت درست ہوتا جب اس کی وضع صرف جمع کے لیے ہوتی اور اس سے مراد دو افراد ہوتے۔

(فَيَصِحُّ تَخْصِيصُ الْجَمْعِ) تَعْقِيبُ لِقَوْلِهِ لِأَنَّ أَقْلَ الْجَمْعِ ثَلَاثَةٌ، وَالْمُرَادُ التَّخْصِيصُ بِالْمُسْتَقِلِّ. (وَمَا فِي مَعْنَاهُ) كَالرَّهْطِ، وَالْقَوْمِ (إِلَى الثَّلَاثَةِ، وَالْمُفْرَدِ) بِالْجَرِّ عَطْفٌ عَلَى الْجَمْعِ أَيْ الْمُفْرَدِ الْحَقِيقِيِّ (كَالرَّجُلِ وَمَا فِي مَعْنَاهُ) كَالْجَمْعِ الَّذِي يُرَادُ بِهِ الْوَاحِدُ (نَحْوُ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ إِلَى الْوَاحِدِ) أَيْ يَصِحُّ تَخْصِيصُ الْمُفْرَدِ إِلَى الْوَاحِدِ (وَالطَّائِفَةُ كَالْمُفْرَدِ) وَبِهَذَا فَسَّرَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا قَوْلَهُ تَعَالَى ”فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ

فِرْقَةٌ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ

ترجمہ: (تو جمع کی تخصیص صحیح ہے) یہ تفریع ہے ماتن کے قول ”لان اقل الجمع ثلاثة“ پر اور مراد کلام مستقل کے ذریعے تخصیص کرنا ہے (اور وہ جو جمع کے معنی میں ہے) جیسے رھط اور قوم (تین تک اور مفرد کی تخصیص صحیح ہے) ”مفرد“ حالت جر میں ہے ”جمع“ پر معطوف ہے، مراد مفرد حقیقی ہے (جیسے رجل اور جو مفرد کے معنی میں ہے) مثلاً وہ جمع جس سے واحد مراد ہو (جیسے ”لا اتزوج النساء“ ایک تک) معنی مفرد کی تخصیص ایک فرد تک صحیح ہے (اور لفظ ”طائفة“ مفرد کی طرح ہے) حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالیٰ کے قول ”فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة“ کی اسی سے تفسیر کی ہے۔

تشریح: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ وہ عام جو صیغہ ومعنی دونوں اعتبار سے جمع ہو، مثلاً: رجال اور وہ عام جو جمع کے معنی میں ہو یعنی صرف معنی کے اعتبار سے جمع ہو جیسے: قوم اور رھط تو ان کی تخصیص تین افراد تک ہو سکتی ہے یعنی ان میں اتنی تخصیص کی جاسکتی ہے کہ ان کے تحت کم از کم تین افراد باقی رہ جائیں؛ کیوں کہ اہل لغت کے اتفاق سے جمع کا ادنیٰ درجہ تین ہے؛ لہذا تخصیص کے بعد اگر جمع کے تحت تین افراد بھی باقی نہ رہیں تو لفظ (جمع) اپنے مدلول (تین) کے بغیر پایا جائے گا حالاں کہ یہ بداہتہً باطل ہے اور اگر عام مفرد ہو جیسے: رجل یا مفرد کے معنی میں ہو جیسے: النساء تو ان میں ایک فرد تک تخصیص ہو سکتی ہے یعنی ان کے تحت کم از کم ایک فرد کا باقی رہنا ضروری ہے؛ کیوں کہ اگر ایک فرد بھی باقی نہیں رہا تو لفظ اپنے معنی سے خالی ہو جائے گا اور لفظ بغیر معنی کے پایا جائے گا جو کسی طرح بھی درست نہیں قرار دیا جاسکتا۔

والطائفة كالمفرد: یہاں سے لفظ ”طائفة“ کا حکم بیان کرنا چاہتے ہیں کہ یہ لفظ حقیقتہً تو مفرد نہیں ہے لیکن مفرد کے مانند ہے؛ لہذا جس طرح مفرد میں ایک فرد تک تخصیص جائز ہے اسی طرح لفظ ”طائفة“ میں بھی ایک فرد تک تخصیص درست ہے؛ کیوں کہ طائفة ”قطعة من الشی“ کو کہا جاتا ہے خواہ ایک ہو زیادہ، چنانچہ حضرت عبد اللہ

بن عباس رضی اللہ عنہما نے آیت کریمہ ”فلو لا نفر من کل فرقة منهم طائفة“ میں طاقت سے مراد واحد لیا ہے۔

(وَمِنْهَا) اُی مِنْ اَلْفَاطِ الْعَامَّ (الْجَمْعُ الْمَعْرِفُ بِاللَّامِ اِذَا لَمْ يَكُنْ مَعَهُوْذًا لِأَنَّ الْمَعْرِفَ لَيْسَ هُوَ اِنْمَاهِيَّةٌ فِي الْجَمْعِ ، وَلَا بَعْضُ الْاَفْرَادِ لِعَدَمِ الْاُولَوِيَّةِ فَتَعَيَّنَ الْكُلُّ) اِغْلَمُ اَنَّ لَا مَ التَّعْرِيفِ اِمَّا لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ اَوْ الذَّهْنِيِّ ، وَاِمَّا لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ ، وَاِمَّا لِتَعْرِيفِ الطَّبِيعَةِ لَكِنَّ الْعَهْدَ هُوَ الْاَصْلُ ثُمَّ الْاِسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِيفُ الطَّبِيعَةِ لِأَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي يَدْخُلُ عَلَيْهِ اللَّامُ ذَالٌ عَلَى الْمَاهِيَّةِ بِذَوْنِ اللَّامِ فَحَمَلُ اللَّامِ عَلَى الْفَائِدَةِ الْجَدِيدَةِ اَوَّلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى تَعْرِيفِ الطَّبِيعَةِ ، وَالْفَائِدَةُ الْجَدِيدَةُ اِمَّا تَعْرِيفُ الْعَهْدِ اَوْ اسْتِغْرَاقُ الْجِنْسِ ، وَتَعْرِيفُ الْعَهْدِ اَوَّلَى مِنْ الْاِسْتِغْرَاقِ لِأَنَّهُ اِذَا ذُكِرَ بَعْضُ اَفْرَادِ الْجِنْسِ خَارِجًا اَوْ ذِهْنًا فَحَمَلُ اللَّامِ عَلَى ذَلِكَ الْبَعْضِ الْمَذْكُورِ اَوَّلَى مِنْ حَمْلِهِ عَلَى جَمِيعِ الْاَفْرَادِ لِأَنَّ الْبَعْضَ مُتَيَقَّنٌ ، وَالْكُلَّ مُحْتَمَلٌ فَاِذَا غُلِمَ ذَلِكَ فِي الْجَمْعِ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ لَا يُمَكِّنُ حَمْلُهُ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ عَلَى تَعْرِيفِ الْمَاهِيَّةِ لِأَنَّ الْجَمْعَ وَضِعَ لِاَفْرَادِ الْمَاهِيَّةِ لَا لِلْمَاهِيَّةِ مِنْ حَيْثُ هِيَ لَكِنْ يُحْمَلُ عَلَيْهَا بِطَرِيقِ الْمَجَازِ عَلَى مَا يَأْتِي فِي هَذِهِ الصَّفْحَةِ ، وَلَا يُمَكِّنُ حَمْلُهُ عَلَى الْعَهْدِ اِذَا لَمْ يَكُنْ عَهْدٌ فَقَوْلُهُ ، وَلَا بَعْضُ الْاَفْرَادِ لِعَدَمِ الْاُولَوِيَّةِ اِشَارَةٌ اِلَى هَذَا فَتَعَيَّنَ الْاِسْتِغْرَاقُ

ترجمہ : (اور ان میں سے) یعنی الفاظ عام میں سے (جمع معرف باللام ہے جب کہ وہاں معبود نہ ہو؛ کیوں کہ معرف جمع میں ماہیت نہیں ہے اور نہ بعض افراد اولویت کے نہ ہونے کی وجہ سے؛ لہذا کل افراد متعین ہو گئے) تم جان لو کہ لام تعریف یا تو عہد خارجی کے لیے ہوگا یا عہد ذہنی کے لیے یا جنس کے استغراق کے لیے یا طبیعت کی تعریف کے لیے ہوگا لیکن عہد ہی اصل ہے پھر استغراق اور پھر طبیعت کی تعریف؛ اس لیے کہ وہ لفظ جس پر لام داخل ہے وہ بغیر لام کے بھی ماہیت پر دلالت کرتا ہے تو لام کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا

تعریف طبیعت پر محمول کرنے سے بہتر ہے اور فائدہ جدیدہ تعریف عہد ہے یا استغراق جنس اور تعریف عہد، استغراق جنس سے اولیٰ ہے؛ کیوں کہ جب جنس کے بعض افراد مذکور ہوں خواہ وہ خارجی ہوں یا ذہنی تو لام کو ان بعض افراد پر محمول کرنا تمام افراد پر محمول کرنے سے بہتر ہے؛ اس لیے کہ بعض افراد متعین ہیں اور تمام افراد محتمل ہیں، جب یہ بات معلوم ہوگئی تو جمع معرف باللام کو بطریق حقیقت تعریف ماہیت پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے؛ کیوں کہ جمع کو افراد ماہیت کے لیے وضع کیا گیا ہے نہ کہ ماہیت من حیث الماہیت کے لیے، ہاں بطریق مجاز اس پر محمول ہوتا ہے جیسا کہ اسی صفحہ میں آئے گا اور اسے عہد پر محمول کرنا ممکن نہیں ہے جب کہ وہاں کوئی معبود نہ ہو تو ماتن کے قول ”ولا بعض الافراد لعدم الاولویۃ“ سے اسی کی طرف اشارہ ہے؛ لہذا استغراق متعین ہو گیا۔

تشریح: عام کے الفاظ میں سے جمع معرف باللام بھی ب بشرطیکہ لام تعریف عہد کے لیے نہ ہو، اس کی دلیل سمجھنے سے پہلے بطور تمہید دو مقدمے ذہن نشیں کر لیں۔

مقدمہ اولیٰ: لام تعریف کی اولاد دو قسمیں ہیں: (۱) زائد: جو علم پر داخل ہو جاتا ہے جیسے: الحسن والحسین (۲) غیر زائد اس کی دو قسمیں ہیں: (۱) اسمی: جو اسم فاعل اور اسم مفعول پر داخل ہوتا ہے اور الذی کے معنی میں ہوتا ہے جیسے: الضَّارِبُ وَالْمَضْرُوبُ (۲) حرفی، اس کی چار قسمیں ہیں: (۱) جنسی: وہ لام ہے جو افراد سے قطع نظر اپنے مدخول کی حقیقت اور ماہیت پر دلالت کرے جیسے: الرجل خیر من المرأة (۲) استغراقی: وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے تمام افراد پر دلالت کرے جیسے: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ (۳) عہد ذہنی: وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض افراد غیر معین پر دلالت کرے جیسے: أَخَافُ أَنْ يَأْكُلَهُ الذِّئْبُ (۴) عہد خارجی: وہ لام ہے جو اپنے مدخول کے بعض معین افراد پر دلالت کرے جیسے: فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ۔

مقدمہ ثانیہ: الف لام کا عہد کے لیے ہونا سب پر مقدم ہے پھر استغراق کا ہوگا اور پھر جنس کا، جنس کا درجہ سب سے آخر میں اس لیے ہے کہ دخول لام کے بغیر بھی لفظ اپنی

ماہیت پر دلالت کرتا ہے؛ لہذا اگر لام کے داخل ہونے کے بعد بھی ماہیت پر دلالت کرے تو اس سے کوئی نیا فائدہ حاصل نہیں ہوگا حالاں کہ لفظ کو فائدہ جدیدہ پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے اور ماہیت مراد لینے کی صورت میں نیا فائدہ نہیں پایا جائے گا، ہاں عہد یا استغراق کی صورت میں فائدہ جدیدہ کا تحقق ہوتا ہے؛ اس لیے اولاً لام کو عہد پھر استغراق پر محمول کریں گے۔ اگر ان پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو جنس پر محمول کریں گے اور عہد و استغراق میں عہد پر محمول کرنا زیادہ بہتر ہے؛ اس لیے کہ مدخول کے جو بعض افراد سابق میں مذکور ہیں ان کو مراد لینا یقینی ہوگا اور تمام افراد کو مراد لینا محتمل ہوگا اور اتنا تو سب جانتے ہیں کہ محتمل کو چھوڑ کر متیقن کو مراد لینا زیادہ بہتر ہوتا ہے؛ لہذا عہد کو مقدم کیا جائے گا جب یہ دونوں مقدمے ذہن نشیں ہو گئے تو اب جمع معرف باللام کے مفید عموم ہونے کی دلیل سنئے:

دلیل: جب جمع معرف باللام کا کوئی معبود نہ ہو تو اسے عہد یا جنس پر محمول کرنا درست نہیں ہے، عہد پر محمول کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ وہاں کوئی معبود نہیں ہے اور اگر جنس پر محمول کریں تو یہ بطریق مجاز ہوگا نہ کہ بطریق حقیقت اس لیے کہ جمع کو ماہیت کے لیے وضع نہیں کیا گیا ہے بلکہ ماہیت کے افراد کے لیے وضع کیا گیا ہے اور جب اس کی وضع ماہیت کے افراد کے لیے ہوئی ہے تو جنس پر اسے محمول کرنا مجاز کہلائے گا اور جب عہد و جنس میں سے کسی پر محمول کرنا درست نہیں ہوگا تو استغراق پر محمول کرنا متعین ہو جائے گا، اور جب اسے استغراق پر محمول کیا جائے گا تو یقیناً وہ مفید عموم ہوگا؛ کیوں کہ استغراق میں تمام افراد کا احاطہ ہوتا ہے۔

(وَلْتَمَسْكِهَمْ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ") لَمَّا وَقَعَ الْإِخْتِلَافُ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي الْخِلَافَةِ ، وَقَالَ الْأَنْصَارُ مِنَّا أَمِيرٌ ، وَمِنْكُمْ أَمِيرٌ تَمَسَّكَ أَبُو بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ "الْأَيْمَةُ مِنْ قُرَيْشٍ" وَلَمْ يُنْكِرْهُ أَحَدٌ . (وَلِصَحَّةِ الْإِسْتِثْنَاءِ)

ترجمہ: (اور ان کے استدلال کرنے کی وجہ سے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الائمة من قريش" سے) جب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے بعد

خلافت کے سلسلے میں اختلاف واقع ہوا اور انصار نے کہا کہ ہم میں سے ایک امیر ہوگا اور تم میں سے ایک امیر ہوگا تو صدیق اکبر رضی اللہ عنہ نے آقا سے دو جہاں صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان ”الائمة من قریش“ سے استدلال کیا اور کسی نے بھی اس پر نکیر نہیں کی (اور استثنا کے صحیح ہونے کی وجہ سے)

تشریح : ولتمسکھم : اس عبارت سے معرف باللام کے مفید عموم ہونے کی دوسری دلیل بیان کی گئی ہے۔

دوسری دلیل : جب نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا وصال ہوا تو خلافت کے سلسلے میں انصار و مہاجرین کے درمیان اختلاف ہوا اور انصار نے کہا ”منا امیر و منکم امیر“ یعنی ایک ہمارا امیر ہوگا اور ایک تمہارا امیر ہوگا تو حضرت ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے ”الائمة من قریش“ ظاہر ہے کہ اس سے استدلال کرنا اسی وقت درست ہوگا جب جمع معرف باللام یعنی الائمة مفید عموم ہو؛ کیوں کہ اگر اس میں عموم نہ مانیں تو جوابا کہا جاسکتا تھا کہ کچھ ائمہ تم میں سے ہو جائیں اور کچھ ہم میں سے ہو جائیں، لیکن جواب میں کسی نے اس طرح کی کوئی بات نہیں کہی بلکہ سب نے متفقہ طور پر تسلیم کر لیا کہ تمام خلفاء و ائمہ قریش ہی سے ہوں گے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ جمع معرف باللام عموم کا فائدہ دیتی ہے۔

ولصحة الاستثناء : یہاں سے جمع معرف باللام کے مفید عموم ہونے پر تیسری دلیل قائم کی جا رہی ہے۔

تیسری دلیل : جمع معرف باللام سے استثنا کرنا درست ہوتا ہے جیسے : سجد الملائكة الا ابليس اور ظاہر ہے کہ استثنا اسی سے کیا جاتا ہے جو عام ہو؛ لہذا اثابت ہو گیا کہ جمع معرف باللام مفید عموم ہوتی ہے۔

(قَالَ مَسَائِنُحْنَا هَذَا الْجَمْعُ) أَيِ الْجَمْعُ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ (مَجَازٌ عَنِ الْجِنْسِ ، وَتَبْطُلُ الْجَمْعِيَّةُ حَتَّى لَوْ حَلَفَ لَا أَتَزَوَّجُ النِّسَاءَ يَحْنُتُ بِالْوَاحِدَةِ ، وَيُرَادُ الْوَاحِدُ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ”إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ“ وَلَوْ أَوْصَى بِشَيْءٍ

لَزِيدٍ، وَلِلْفُقَرَاءِ نُصِفَ بَيْنَهُ، وَبَيْنَهُمْ لِقَوْلِهِ تَعَالَى "لَا يَحِلُّ لَكَ النِّسَاءُ مِنْ بَعْدُ" هَذَا دَلِيلٌ عَلَى أَنَّ الْجَمْعَ مَجَازٌ عَنِ الْجِنْسِ. (وَلَا أَنَّهُ لَمَّا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ مَعَهُودٌ، وَلَيْسَ لِلِاسْتِغْرَاقِ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ يَجِبُ حَمْلُهُ عَلَى تَعْرِيفِ الْجِنْسِ)، وَإِنَّمَا قَالَ لِعَدَمِ الْفَائِدَةِ أَمَّا فِي قَوْلِهِ لَا اتَزَوَّجُ النِّسَاءَ فَلِأَنَّ الْيَمِينَ لِمَنْعٍ، وَتَزَوَّجُ جَمِيعِ نِسَاءِ الدُّنْيَا غَيْرُ مُمَكِّنٍ فَمَنْعُهُ يَكُونُ لَغْوًا، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ" لَا يُمَكِّنُ صَرْفُ الصَّدَقَاتِ إِلَى جَمِيعِ فَقَرَاءِ الدُّنْيَا فَلَا يَكُونُ الْإِسْتِغْرَاقُ مُرَادًا فَيَكُونُ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ مَجَازًا فَتَكُونُ الْآيَةُ لِبَيَانِ مَصْرِفِ الزَّكَاةِ. (فَتَبْقَى الْجَمْعِيَّةُ فِيهِ مِنْ وَجْهِ، وَلَوْ لَمْ يُحْمَلْ عَلَى الْجِنْسِ لَبْطَلَ اللَّامُ أَصْلًا) أَيْ إِذَا كَانَ اللَّامُ لِتَعْرِيفِ الْجِنْسِ، فَمَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بَاقٍ فِي الْجِنْسِ مِنْ وَجْهِ لَأَنَّ الْجِنْسَ يَدُلُّ عَلَى الْكَثَرَةِ تَضَمُّنًا فَعَلَى هَذَا الْوَجْهِ حَرَفُ اللَّامِ مَعْمُولٌ وَمَعْنَى الْجَمْعِيَّةِ بَاقٍ مِنْ وَجْهِ، وَلَوْ لَمْ يُحْمَلْ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، وَتَبْقَى الْجَمْعِيَّةُ عَلَى حَالِهَا يَبْطُلُ اللَّامُ بِالْكُلِّيَّةِ فَحَمْلُهُ عَلَى تَعْرِيفِ الْجِنْسِ، وَإِبْطَالُ الْجَمْعِيَّةِ مِنْ وَجْهِ أَوْلَى، وَهَذَا مَعْنَى كَلَامِ فَخْرِ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ فِي بَابِ مُوجِبِ الْأَمْرِ فِي مَعْنَى الْعُمُومِ، وَالتَّكْرَارِ لَأَنَّا إِذَا أَبْقَيْنَاهُ جَمْعًا لَغَا حَرَفُ الْعَهْدِ أَصْلًا إِلَى آخِرِهِ فَعَلِمَ مِنْ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ أَنَّ مَا قَالُوا إِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَى الْجِنْسِ مَجَازًا مُقَيَّدٌ بِصُورَةٍ لَا يُمَكِّنُ حَمْلَهُ عَلَى الْعَهْدِ، وَالِاسْتِغْرَاقِ حَتَّى لَوْ أُمِكنَ يُحْمَلُ عَلَيْهِ كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ" فَإِنَّ عُلَمَاءَنَا قَالُوا إِنَّهُ لِسَلْبِ الْعُمُومِ لَا لِعُمُومِ السَّلْبِ فَجَعَلُوا اللَّامَ لِاسْتِغْرَاقِ الْجِنْسِ (وَالْجَمْعُ الْمَعْرُوفُ بِغَيْرِ اللَّامِ نَحْوُ عِبِيدَى أَحْرَارَ عَامٌّ أَيْضًا لِصِحَّةِ الْإِسْتِثْنَاءِ، وَاخْتِلَافٍ فِي الْجَمْعِ الْمُنْكَرِ، وَالْأَكْثَرُ عَلَى أَنَّهُ غَيْرُ عَامٍّ، وَعِنْدَ الْبَعْضِ عَامٌّ لِصِحَّةِ الْإِسْتِثْنَاءِ كَقَوْلِهِ تَعَالَى "لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا" وَالنَّحْوِيُّونَ حَمَلُوا إِلَّا عَلَى غَيْرِ)

ترجمہ: (ہمارے مشائخ نے کہا ہے کہ یہ جمع) یعنی جمع معرف باللام (جنس سے مجاز

ہے اور اس کی جمعیت باطل ہو جاتی ہے یہاں تک کہ اگر کوئی قسم کھائے ”لا اتزوج النساء“ تو ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حائث ہو جائے گا اور اللہ تعالیٰ کے قول ”انما الصدقات للفقراء“ میں ایک فقیر مراد لیا جاتا ہے اگر کسی نے زید اور فقرا کے لیے کسی چیز کی وصیت کی تو وہ چیز زید اور فقرا کے درمیان نصف نصف تقسیم کی جائے گی؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے: ”لا يحل لك النساء من بعد“ یہ دلیل ہے اس بات کے اوپر کہ جمع جنس سے مجاز ہے (اور اس لیے کہ جب یہاں معبود نہیں ہے اور استغراق کے لیے بھی نہیں ہے؛ کیوں کہ استغراق کا یہاں کوئی فائدہ نہیں ہے تو اسے جنس کی تعریف پر محمول کرنا واجب ہے) جزیں نیست کہ ماتن نے ”لعدم الفائدة“ کہا اس لیے کہ قائل کے قول ”لا اتزوج النساء“ میں یمین رکنے کے لیے ہے اور دنیا کی تمام عورتوں سے نکاح کرنا ممکن ہی نہیں ہے؛ لہذا اس کا رکنا بھی لغو ہوگا اور اللہ تعالیٰ کے قول ”انما الصدقات للفقراء“ میں فائدہ اس لیے نہیں ہے کہ صدقات کو دنیا کے تمام فقیروں کی طرف پھیرنا ممکن ہی نہیں ہے تو استغراق مراد نہیں ہوگا؛ لہذا مجازاً جنس کی تعریف کے لیے ہوگا تو آیت زکوٰۃ کے مصرف کو بیان کرنے کے لیے ہوگی (لہذا جمعیت اس میں من وجہ باقی رہے گی اور اگر جنس پر محمول نہ کریں تو لام بالکل باطل ہو جائے گا) یعنی جب لام جنس کی تعریف کے لیے ہو تو جمعیت کا معنی جنس میں من وجہ باقی ہوگا؛ اس لیے کہ جنس کی دلالت کثرت پر ضمناً ہوتی ہے تو اس طریقے پر حرف لام معمول ہوگا اور جمعیت کا معنی من وجہ باقی ہوگا اور اگر اس معنی پر محمول نہ کیا جائے اور جمعیت اپنے حال پر باقی رہے تو لام بالکلیہ باطل ہو جائے گا؛ لہذا اسے جنس کی تعریف پر محمول کرنا اور جمعیت کو من وجہ باطل کرنا زیادہ بہتر ہے۔ ”باب موجب الامر فی معنی العموم والتکرار“ میں فخر الاسلام رحمۃ اللہ علیہ کے قول ”لانا اذا بقینا ہ جمعاً لغا حرف العهد“ کا یہی مطلب ہے تو ان ابحاث سے معلوم ہو گیا کہ اصولیین نے جو یہ بات کہی ہے کہ اسے مجازاً جنس پر محمول کیا جائے گا، یہ قول ایسی صورت کے ساتھ مقید ہے جس میں عہد اور استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو، یہاں تک کہ اگر ممکن ہو تو اسی پر محمول کیا

جائے گا جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”لا تدركه الابصار“ میں ہے؛ کیوں کہ ہمارے علما کے بقول یہ سلب عموم کے لیے ہے، عموم سلب کے لیے نہیں تو انہوں نے لام کو استغراق جنس کے لیے قرار دیا (جمع جو بغیر لام کے معرفہ ہو جیسے ”عبیدی احرار“ یہ بھی عام ہے؛ کیوں کہ اس سے استثناء صحیح ہوتا ہے اور جمع منکر کے سلسلے میں اختلاف ہے، اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عام نہیں ہے اور بعض لوگوں کے نزدیک عام ہے؛ کیوں کہ اس سے استثناء صحیح ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ”لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا“ اور نحو یوں نے ”إِلَّا“ کو ”غیر“ پر محمول کیا ہے۔

تشریح: ماقبل میں یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو، اگر عہد پر محمول کرنا ممکن نہ ہو تو اسے استغراق پر محمول کیا جائے گا اور یہ بھی ممکن نہ ہو تو مجازاً اسے جنس پر محمول کیا جائے گا، اسی پر تفریع کرتے ہوئے فرماتے ہیں کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس کے لیے ہوتی ہے اور اس صورت میں اس کی جمعیت ساقط ہو جاتی ہے یعنی جمع کا اطلاق تین سے شروع ہونے کے بجائے ایک ہی سے شروع ہو جائے گا چنانچہ اگر کسی نے کہا ”لا اتزوج النساء“ تو قسم کھانے والا ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے سے حانث ہو جائے گا، ظاہر ہے کہ اگر یہاں جمعیت باقی رہتی تو ایک عورت کے ساتھ نکاح کرنے پر حانث نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جمع کا اطلاق کم از کم تین پر ہوتا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”انما الصدقات للفقراء“ یعنی صدقات جنس فقیر کے لیے ہیں یعنی اگر ایک فقیر کو بھی صدقہ دے دیا گیا تو کافی ہے، ظاہر ہے کہ اگر جمع کا معنی باقی رہتا تو کم از کم تین فقیروں کو صدقہ دینا ضروری ہوتا، اسی طرح اگر کسی نے وصیت کرتے ہوئے کہا ”أوصی المال لزيد وللفقراء“ تو یہاں جنسیت والا معنی مراد لیتے ہوئے مال دو حصوں میں تقسیم کیا جائے گا، آدھا زید کے لیے ہوگا اور آدھا جنس فقیر کے لیے؛ لہذا اگر ایک ہی فقیر کو آدھا دے دیا جائے جب بھی وصیت پر عمل ہو جائے گا کیوں کہ ایک فقیر کو بھی دے دینے سے معنی جنس کا تحقق ہو جاتا ہے، اگر یہاں جمع والا معنی ساقط نہ ہوتا تو لازم و ضروری ہوتا کہ مال کو چار حصوں میں تقسیم کر کے ایک حصہ زید کو اور

باقی تین حصے تین فقیروں کو دیے جائیں، ان مثالوں میں جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کرنے کی وجہ یہ ہے کہ یہاں عہد یا استغراق پر محمول کرنا درست نہیں ہے، عہد پر محمول کرنا اس لیے درست نہیں ہے کہ یہاں معبود موجود نہیں ہے اور استغراق پر اس لیے محمول نہیں کر سکتے کہ اس صورت میں کوئی فائدہ نہیں ہوگا، چنانچہ پہلی مثال ”لا اقــزوج النساء“ میں استغراق پر محمول کیا جائے تو اس قسم کا مطلب دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنے سے رکنا ہوگا، حالاں کہ دنیا کی تمام عورتوں کے ساتھ نکاح کرنا انسان کی طاقت سے باہر ہے اور جب یہ انسان کی طاقت سے باہر ہے تو اس سے رکنے کے لیے قسم کھانا لغو اور بیکار ہوگا، اسی طرح دوسری اور تیسری مثال میں اگر استغراق کا معنی مراد لیا جائے تو تمام فقرا کو صدقہ اور مال پہنچانا لازم آئے گا حالاں کہ یہ کسی طرح بھی ممکن نہیں ہے؛ لہذا ان صورتوں میں جب لام تعریف نہ تو عہد کے لیے ہو سکتا ہے اور نہ ہی استغراق کے لیے تو اس کو مجازاً جنس پر محمول کیا جائے گا۔

فتبقى الجمعية فيه من وجه : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جب جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا جائے گا تو اس کی جمعیت من وجہ ختم ہو جائے گی بایں طور کہ اس کا اطلاق ایک اور دو پر بھی ہوگا اور من وجہ اس کی جمعیت باقی رہے گی کہ جس طرح صیغہ جمع کی دلالت کثرت پر ہوتی ہے اسی طرح جنس کی دلالت بھی تضمناً کثرت پر ہوتی ہے۔

لقوله تعالى لا يحل لك النساء من بعد : یہاں سے اس بات پر دلیل قائم کی جا رہی ہے کہ جمع معرف باللام مجازاً جنس پر محمول ہوتی ہے؛ چنانچہ فرمایا کہ اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ”لا يحل لك النساء من بعد“ اس آیت میں نبی ﷺ سے خطاب ہے یعنی اے نبی آپ کے لیے موجودہ عورتوں کے علاوہ ایک عورت بھی حلال نہیں ہے، ظاہر ہے کہ یہ معنی اسی وقت ہوگا جب جمع معرف باللام کو جنس پر محمول کیا جائے گا، ورنہ تو لازم آئے گا کہ ایک دو عورتوں سے نکاح کر سکتے ہیں تین یا اس سے زائد عورتیں حلال نہیں ہیں۔

ولو لم يحمل على الجنس : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جمعیت والا معنی من

وجہ اس لیے ختم ہو جاتا ہے کہ اگر اسے باقی رکھا جائے تو لام تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا؛ کیوں کہ جمع کا معنی تو لام تعریف کے دخول سے پہلے ہی اس کے اندر موجود تھا پس اگر لام تعریف کے دخول کے بعد بھی وہی معنی باقی رہے تو لام تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا یہی چیز امام فخر الاسلام بزدوی نے ان الفاظ میں بیان کی ہے ” لا نا اذا ابقینا ہ جمعاً لغا حرف العهد اصلاً “ یعنی اگر ہم اسے معنی جمع پر باقی رکھیں تو لام تعریف کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا۔

فائدہ: اہل سنت و جماعت کے نزدیک روایت باری ممکن ہے اور معتزلہ وغیرہ اس کا انکار کرتے ہیں۔ منکرین نے اپنے موقف پر مختلف دلائل پیش کیے ہیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ اللہ رب العزت نے ارشاد فرمایا ” لا تدركه الابصار “ یعنی آنکھیں اس کا ادراک نہیں کر سکتیں، وجہ استدلال یہ ہے کہ ” الابصار “ جمع معرف باللام ہے جس کی دلالت استغراق پر ہوتی ہے؛ لہذا ادراک بمعنی رویت کی نفی ہر بصر سے ہوگی اور مذکورہ ارشاد ربانی ” لا يدركه بصر من الابصار “ کے معنی میں ہے، اور یہ سالبہ کلیہ ہے جس کا مطلب یہ ہوگا کہ مومن یا کافر کوئی بھی نگاہ اللہ کو نہیں دیکھ سکتی۔ اہل سنت و جماعت کی جانب سے اس دلیل کے مختلف جوابات دیے گئے ہیں جن میں سے ایک جواب یہ ہے کہ اگر ہم مان لیں کہ ” الابصار “ میں لام تعریف استغراق کے لیے ہے جب بھی مخالفین کا مقصود یعنی آیت کا عموم سلب اور سلب کلی پر دلالت کرنا ثابت نہیں ہوتا؛ کیوں کہ اس تقدیر پر آیت کی دلالت سلب عموم پر ہوگی نہ کہ عموم سلب پر، وہ اس طرح کہ ” تدركه الابصار “ میں لام تعریف استغراق کے لیے ہو تو یہ ” يدركه كل بصر “ کے معنی میں ہوگا جو موجبہ کلیہ ہے، پھر جب اس پر لا حرف نفی کا دخول ہوا تو ایجاب کلی کا رفع ہو گیا اور آیت کا مطلب ہوا ” لا تدركه جميع الابصار “ یعنی تمام نگاہیں اس کو نہ دیکھیں گی اور یہ عموم سلب نہیں، بلکہ سلب عموم ہے جو بعض نگاہوں یعنی ابصار مومنین کے دیکھنے کے منافی نہیں ہے۔

فعل من هذه الابحاث: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ لام تعریف کو جنس پر اسی

وقت محمول کیا جائے گا جب عہد یا استغراق پر محمول کرنا ممکن نہ ہو؛ کیوں کہ جب تک حقیقت پر عمل کرنا ممکن ہو مجاز کی طرف عدول کی اجازت نہیں ہوتی چنانچہ آیت کریمہ ”لا تدركه الابصار“ میں لام تعریف کو جنس محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ استغراق پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ علما کی صراحت کے مطابق یہاں نفی سلب عموم کے لیے ہے، عموم سلب کے لیے نہیں ہے اور یہ اسی وقت ہوگا جب لام تعریف کو استغراق پر محمول کیا جائے۔

والجمع المعروف بغير اللام: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ جو جمع معرف باللام نہ ہو بلکہ معرف بالاضافۃ وغیرہ ہو وہ بھی عام ہے؛ کیوں کہ اس سے استثنا صحیح ہوتا ہے مثلاً ایک آدمی کے پاس دس غلام ہیں اور اس نے کہا ”عبيدي احرارا لافلان وفلان“ تو یہاں فلاں اور فلاں کا استثنا اہل لغت کے اجماع و اتفاق سے صحیح ہے اور مستثنیٰ غلاموں کے علاوہ سب آزاد ہو جائیں گے تو استثنا کا صحیح ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ عبيدي یعنی جمع معرف بغير اللام میں عموم ہوتا ہے۔

واختلف في الجمع المنكر: جمع منکر کے سلسلے میں مصنف نے دو مذہب بیان کیے ہیں: (۱) اکثر لوگ اس بات کے قائل ہیں کہ اس میں عموم نہیں ہوتا، ان کی دلیل یہ ہے کہ جمع منکر افراد کو تو شامل ہوتی ہے مگر اس میں تمام افراد کا استغراق نہیں ہوتا؛ کیوں کہ جمع منکر کا اطلاق تین اور اس سے زائد پر تو ہوتا ہے لیکن ایک اور دو پر نہیں ہوتا اور جب اس کا اطلاق ایک اور دو پر نہیں ہوتا تو اس میں استغراق نہیں پایا گیا اور جب اس میں استغراق نہیں پایا گیا تو وہ عام بھی نہیں ہوگا (۲) بعض حضرات جمع منکر کے عموم کے قائل ہیں، ان کی دلیل یہ ہے کہ اس سے استناد درست ہوتا ہے، چنانچہ قرآن پاک میں ہے ”لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا“ یعنی اگر زمین و آسمان میں اللہ کے علاوہ ہند معبود ہوتے تو زمین و آسمان تباہ و برباد ہو جاتے، وجہ استدلال یہ ہے کہ ”آلهة“ جمع منکر ہے جس سے ”الله“ کا استثنا کیا گیا تو اگر آلهة میں عموم نہ ہوتا تو اس سے استثنا کرنا بھی درست نہ ہوتا، مگر جو حضرات اس کو عام نہیں مانتے ان کی جانب سے اس کا ثاب یہ دیا جاتا ہے کہ نحو یوں نے یہاں ”الا“ کو غیر کے معنی میں لیا ہے یعنی

یہاں ”الا“ استثنا کے لیے نہیں ہے بلکہ صفت کے لیے ہے۔

(وَمِنْهَا) اَيْ مِنْ اَلْفَاظِ الْعَامَّةِ (الْمُفْرَدُ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ اِذَا لَمْ يَكُنْ لِمَعْنَاهُ كَقَوْلِهِ تَعَالَى ” اِنَّ الْاِنْسَانَ لِفِيْ خُسْرٍ اِلَّا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا “ وَقَوْلِهِ تَعَالَى ” وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ “ اِلَّا اَنْ تَدُلَّ الْقَرِيْنَةُ عَلٰى اَنَّهُ لِتَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ نَحْوُ اَكَلْتُ الْخُبْزَ ، وَشَرِبْتُ الْمَاءَ) وَاِنَّمَا يُحْتَاجُ فِيْ تَعْرِيفِ الْمَاهِيَةِ اِلَى الْقَرِيْنَةِ لِمَا ذَكَرْنَا اَنَّ الْاَصْلَ فِيْ اللَّامِ الْعَهْدُ ثُمَّ اِلِسْتِغْرَاقُ ثُمَّ تَعْرِيفُ الْمَاهِيَةِ .

ترجمہ : (اور ان میں سے) یعنی الفاظ عام میں سے (مفرد معرف باللام بھی ہے جب کہ وہ معبود کے لیے نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا قول ” ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا “ اور اللہ تعالیٰ کا قول ” والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما “ مگر یہ کہ کوئی قرینہ اس بات پر دلالت کرے کہ وہ تعریف ماہیت کے لیے ہے جیسے ” اكلت الخبز وشربت الماء “) اور جزیں نیست کہ تعریف ماہیت میں قرینے کی ضرورت ہوتی ہے اس کی وجہ سے جو ہم نے ذکر کیا کہ لام میں اصل عہد، پھر استغراق اور پھر ماہیت کی تعریف ہے۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مفرد معرف باللام بھی عام ہوتا ہے جب کہ لام تعریف اس پر عہد کے لیے نہ ہو جیسے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ” ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا “ ظاہر ہے کہ یہاں لام تعریف عہد کے لیے نہیں ہے؛ لہذا وہ استغراق و عموم کا فائدہ دے گا، یہی وجہ ہے کہ اس سے استناد درست ہو رہا ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ” السارق والسارقة فاقطعوا ايديهما “ یہاں بھی لام تعریف عہد کے لیے نہیں ہے؛ کیوں کہ مخصوص سارق اور سارقة کو بیان کرنا نہیں ہے اور جب لام تعریف عہد کے لیے نہیں ہے تو استغراق کے لیے ہوگا اور استغراق مفید عموم ہوتا ہے، یہاں دو مثالیں اس لیے ذکر کی گئی ہیں؛ تاکہ معلوم ہو جائے کہ اس سلسلے میں لام تعریف حرفی اور لام تعریف اسمی دونوں برابر ہیں چنانچہ ” الانسان “ میں لام تعریف حرفی ہے اور ” السارق والسارقة “ میں لام تعریف اسمی بمعنی ” الذي “ ہے۔

الا ان تدل القرینہ : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر مفرد معرف باللام میں کوئی ایسا قرینہ ہے جو تعریف ماہیت پر دلالت کرے تو وہاں لام تعریف استغراق کے لیے نہیں بلکہ جنس کے لیے ہوگا جیسے: اكلت الخبز وشربت الماء 'سب جانتے ہیں کہ ایک آدمی دنیا کی تمام روٹیاں نہیں کھا سکتا ہے اور نہ ہی تمام پانیوں کو پی سکتا ہے؛ لہذا جنس کے لیے ہونا متعین ہو گیا اور یہاں جنس کا تحقق کسی نہ کسی فرد کے ضمن میں ہوگا اب مطلب یہ ہوگا کہ میں نے روٹی کا کوئی فرد کھایا ہے یا پانی کا کوئی فرد پیا ہے۔

وانما یحتاج : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ماہیت مراد لینے کے لیے قرینے کا ہونا اس لیے ضروری ہے کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو ورنہ استغراق کے لیے اگر استغراق پر بھی محمول کرنا ممکن نہ ہو تو جنس اور ماہیت کے لیے ہوگا گویا جنس اور ماہیت کا مقام تیسرے نمبر پر ہے؛ لہذا ضروری ہے کہ اس کو مراد لینے کے لیے کوئی قرینہ موجود ہو ورنہ بلا ضرورت معنی اصلی سے انحراف لازم آئے گا۔

(وَمِنْهَا النُّكْرَةُ فِي مَوْضِعِ النَّفْيِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى "قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ" فِي جَوَابِ "مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ" وَجْهُ التَّمَسُّكِ أَنَّهُمْ قَالُوا "مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَىٰ بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ" فَلَوْ لَمْ يَكُنْ مِثْلُ هَذَا الْكَلَامِ لِلْسَّلْبِ الْكُلِّي لَمْ يَسْتَقِمَّ فِي الرَّدِّ عَلَيْهِمُ الْإِيجَابُ الْجُزْئِيُّ ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى "قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ" (وَلِكَلِمَةِ التَّوْحِيدِ)

ترجمہ : (اور ان میں سے نکرہ تحت النفی بھی ہے، اللہ تعالیٰ کے اس ارشاد کی وجہ سے "قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى" جو "ما انزل الله على بشر من شيء" کے جواب میں ہے) وجہ استدلال یہ ہے کہ یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان پر کچھ بھی نہیں اتارا تو اگر اس کلام کا مثل سلب کلی کے لیے نہ ہوتا تو ان کے رد میں ایجاب جزئی درست نہیں ہوتا اور وہ اللہ تعالیٰ کا ارشاد "قل من انزل الكتاب الذي جاء به موسى" ہے (اور کلمہ توحید کی وجہ سے)

تشییح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ عام کے الفاظ میں سے نکرہ تحت النفی بھی ہے

یعنی اگر نکرہ پر حرف نفی داخل ہو تو وہ مفید عموم ہوگا، اس کی دلیل یہ ہے کہ جب یہود نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے کسی انسان پر کوئی چیز نہیں اتاری ”ما انزل اللہ علی بشر من شیء“ تو اس کے جواب میں اللہ تعالیٰ نے فرمایا ”قل من انزل الكتاب الذی جاء به موسیٰ“ یعنی آپ فرمائیے کہ وہ کتاب جسے موسیٰ علیہ السلام لے کر آئے اسے کس نے اتارا ہے، وجہ استدلال یہ ہے کہ آیت کریمہ ”من انزل الكتاب الذی جاء به موسیٰ“ موجبہ جزئیہ ہے؛ کیوں کہ موسیٰ علیہ السلام بھی ”علیٰ بشر“ میں ”بشر“ کا بعض ہیں اور توریت بھی ”من شیء“ میں ”شیء“ کا بعض ہے گویا بعض کا ثبوت بعض کے لیے ہے یعنی نزول توریت کا ثبوت حضرت موسیٰ علیہ السلام کے لیے ہے اور محمول کو موضوع کے بعض افراد کے لیے ثابت کرنا موجبہ جزئیہ کہلاتا ہے اس سے معلوم ہوا کہ آیت کریمہ ”من انزل الكتاب الذی جاء به موسیٰ“ موجبہ جزئیہ ہے اور اسے ”ما انزل اللہ علی بشر من شیء“ کی نقیض بنا کر ذکر کیا گیا ہے اور اتنی بات تو طے ہے کہ موجبہ جزئیہ، سالبہ کلیہ کی نقیض ہوتا ہے نہ کہ سالبہ جزئیہ کی؛ لہذا اثبات ہو گیا کہ ”ما انزل اللہ علی بشر من شیء“ سالبہ کلیہ ہے اور سالبہ کلیہ میں موضوع کے ہر ہر فرد سے محمول کی نفی ہوتی ہے اور یہی عموم ہے، اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ نکرہ تحت النفی مفید عموم ہوتا ہے۔

ولکلمۃ التوحید : یہاں سے نکرہ تحت النفی کے مفید عموم ہونے پر دوسری دلیل پیش کی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ ”لا الہ الا اللہ“ کے مفید توحید ہونے پر سب کا اتفاق ہے اور یہ مفید توحید اسی وقت ہوگا جب کہ حرف نفی ”لا“ کے ذریعے اللہ کے علاوہ ہر معبود کی نفی کر دی گئی ہو اور ہر ایک کی نفی ہی عموم کہلاتی ہے؛ لہذا اثبات ہو گیا کہ نکرہ تحت النفی مفید عموم ہوتا ہے۔

(وَالنَّكَرَةُ فِي مَوْضِعِ الشَّرْطِ إِذَا كَانَ) أَيْ الشَّرْطُ (مُشْتَبَا عَامًا فِي طَرَفِ النَّفْيِ فَإِنْ قَالَ : إِنْ ضَرَبْتُ رَجُلًا فَكَذَا مَعْنَاهُ لَا أُضْرِبُ رَجُلًا لِأَنَّ الْيَمِينَ لِلْمَنْعِ هُنَا) إِعْلَمُ أَنَّ الْيَمِينَ إِمَّا لِلْحَمْلِ أَوْ لِلْمَنْعِ فَفِي قَوْلِهِ إِنْ ضَرَبْتُ

رَجُلًا فَعَبْدِي حُرَّ الْيَمِينِ لِلْمَنْعِ فَيَكُونُ كَقَوْلِهِ لَا أَضْرِبُ رَجُلًا فَشَرَطَ الْبِرَّ أَنْ لَا يَضْرِبَ أَحَدًا مِنَ الرِّجَالِ فَيَكُونُ لِلْسَّلْبِ الْكُلِّيِّ فَيَكُونُ عَامًّا فِي طَرَفِ النَّفْسِ ، وَإِنَّمَا قِيدَ بِقَوْلِهِ إِذَا كَانَ الشَّرْطُ مُثَبَّتًا حَتَّى لَوْ كَانَ الشَّرْطُ مَنْفِيًّا لَا يَكُونُ عَامًّا كَقَوْلِهِ إِنْ لَمْ أَضْرِبْ رَجُلًا فَعَبْدِي حُرٌّ فَمَعْنَاهُ أَضْرِبْ رَجُلًا فَشَرَطَ الْبِرَّ ضَرْبُ أَحَدٍ مِنَ الرِّجَالِ فَيَكُونُ لِلْبَيِّنَاتِ الْجُزْئِيَّ

ترجمہ : (اور نکرہ موضع شرط میں جب کہ شرط مثبت ہو، طرف نفی میں عام ہوتا ہے؛ لہذا اگر کسی نے کہا ”ان ضربت رجلا فكذا“ تو اس کا معنی یہ ہے کہ میں کسی مرد کو نہیں ماروں گا؛ کیوں کہ یہاں یمین منع کے لیے ہے) تم جان لو کہ یمین منع کے لیے ہوتی ہے یا ابھارنے کے لیے ہوتی ہے تو قائل کے قول ”ان ضربت رجلا فعبدي حر“ میں یمین منع کے لیے ہے؛ لہذا یہ اس کے قول ”لا اضرب رجلا“ کی طرح ہوگا تو قسم پوری ہونے کی شرط یہ ہے کہ کسی مرد کو نہ مارے تو وہ سلب کلی کے لیے ہوگا؛ لہذا وہ طرف نفی میں عام ہوگا اور اسے مصنف کے قول ”اذا كان الشرط مثبتا“ کے ساتھ مقید کیا گیا یہاں تک کہ اگر شرط منفی ہو تو وہ عام نہیں ہوگا جیسے: قائل کا قول ”ان لم اضرب رجلا فعبدي حر“ اس کا معنی یہ ہے کہ میں کسی مرد کو ماروں گا تو قسم پوری ہونے کی شرط مردوں میں سے کسی کو مارنا ہے؛ لہذا یہ ایجاب جزئی کے لیے ہوگا۔

تشریح : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں نکرہ اگر تحت شرط واقع ہو اور شرط مثبت ہو تو یہ نکرہ بھی جانب نفی میں عموم کا فائدہ دیتا ہے جیسے: اگر کسی نے کہا ”ان ضربت رجلا فكذا“ یعنی اگر میں نے کسی مرد کو مارا تو یوں ہو، اس قول کا مطلب ”لا اضرب رجلا“ ہے یعنی میں کسی مرد کو نہیں ماروں گا، گویا یہاں نکرہ تحت نفی واقع ہوا اور نکرہ جب تحت نفی واقع ہو تو عموم کا فائدہ دیتا ہے، مصنف نے اس کے مفید عموم ہونے پر جو دلیل پیش کی ہے اس کو سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشیں کر لیں کہ شرط اگر مثبت ہو تو یمین منع کے لیے ہوگی اور شرط منفی ہو تو یمین ابھارنے کے لیے ہوگی۔ اب سنئے کہ تحت شرط واقع ہونے والا نکرہ جب کہ شرط مثبت ہو مفید عموم اس لیے ہوتا ہے کہ وہ تحت نفی واقع ہوتا ہے مثلاً جب

کسی نے کہا ”ان ضربت رجلا فكذا“ تو اس مثال میں شرط چوں کہ مثبت ہے اس لیے یہاں یمین منع کے لیے ہوگی اور جب یمین منع کے لیے ہوگی تو یہ ”لا اضرب رجلا“ کے معنی میں ہوگا اور ”لا اضرب رجلا“ تحت نفی واقع ہونے کی وجہ سے مفید عموم ہے؛ لہذا ”ان ضربت رجلا فكذا“ بھی طرف نفی میں عام ہوگا جس کا مطلب یہ ہوگا کہ میں کسی مرد کو نہیں ماروں گا؛ لہذا اگر اس نے ایک آدمی کو بھی مارا تو وہ حانث ہو جائے گا۔

وانما قید بقوله: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ تحت شرط واقع ہونے والے نکرہ کے مفید عموم ہونے کے لیے شرط کے مثبت ہونے کی قید اس لیے لگائی گئی ہے کہ اگر شرط منفی ہو تو پھر نکرہ عام نہیں ہوگا مثلاً ”ان لم اضرب رجلا فعبدی حر“ یہاں شرط منفی ہے اور پیچھے یہ بات آچکی ہے کہ شرط اگر منفی ہو تو یمین ابھارنے کے لیے ہوتی ہے تو اب اس قول کا معنی ”اضرب رجلا“ ہوگا، ظاہر ہے کہ یہاں نکرہ یعنی رجلا عام نہیں ہے؛ کیوں کہ تحت مثبت واقع ہونے کی وجہ سے موجبہ جزئیہ ہے؛ لہذا ”ان لم اضرب رجلا فعبدی حر“ میں بھی نکرہ عام نہیں ہوگا تو وہ ایک آدمی کو بھی مارنے سے بری ہو جائے گا یعنی اس کی قسم پوری ہو جائے گی اور غلام آزاد نہ ہوگا، معلوم یہ ہوا کہ تحت شرط واقع ہونے والے نکرہ کے مفید عموم ہونے کے لیے شرط کا مثبت ہونا ضروری ہے۔

(وَكَذَا النِّكَرَةُ الْمُوصُوفَةُ بِصِفَةٍ عَامَّةٍ) عِنْدَنَا نَحْوُ لَا أَجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَلَهُ أَنْ يُجَالِسَ كُلَّ عَالِمٍ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ” وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ “ وَ” قَوْلٌ مَعْرُوفٌ “ الْآيَةُ ، وَإِنَّمَا يَذُلُّ عَلَى الْعُمُومِ لِأَنَّهُ فِي مَعْرِضِ التَّغْلِيلِ لِقَوْلِهِ تَعَالَى ” وَلَا تَسْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّى يُؤْمِنُوا “ وَهَذَا الْحُكْمُ عَامٌّ ، وَلَوْ لَمْ تَكُنِ الْعِلَّةُ الْمَذْكُورَةُ عَامَّةً لَمَا صَحَّ التَّغْلِيلُ (وَلِأَنَّ النِّسْبَةَ إِلَى الْمُشْتَقِّ تَذُلُّ عَلَى عِلِّيَّةِ الْمَأْخَذِ فَكَذَا النِّسْبَةُ إِلَى الْمُوصُوفِ بِالْمُشْتَقِّ لِأَنَّ قَوْلَهُ لَا أَجَالِسُ إِلَّا عَالِمًا مَعْنَاهُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَيَعُمُّ بِعُمُومِ الْعِلَّةِ) فَإِنَّ قَوْلَهُ لَا أَجَالِسُ إِلَّا عَالِمًا عَامٌّ بِعُمُومِ الْعِلَّةِ ، وَمَعْنَاهُ لَا أَجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا فَإِنَّ

أَظْهَرْنَا الْمَوْصُوفَ ، وَهُوَ الرَّجُلُ ، وَنَقُولُ لَا أَجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا كَانَ غَامًّا أَيْضًا . (فَإِنْ قِيلَ النِّكَرَةُ الْمَوْصُوفَةُ مُقَيَّدَةٌ ، وَالْمُقَيَّدُ مِنْ أَقْسَامِ الْخَاصِّ قُلْنَا هُوَ خَاصٌّ مِنْ وَجْهِ ، وَغَامٌّ مِنْ وَجْهِ) أَيْ خَاصٌّ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُطْلَقِ الَّذِي لَا يَكُونُ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ عَامٌّ فِي أَفْرَادٍ مَا يُوجَدُ فِيهِ ذَلِكَ الْقَيْدُ .

ترجمہ : (اور اسی طرح وہ نکرہ بھی ہمارے نزدیک عام ہوگا جو صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو جیسے ” لا اجالس الا رجلا عالما “ یعنی میں صرف عالم کے ساتھ مجالست کروں گا تو اس صورت میں اس کے لیے ہر عالم کے ساتھ مجالست کا حق ہوگا ، اللہ تعالیٰ کے ارشاد ” ولعبد مو من خیر من مشرک “ اور ” قول معروف “ الآیۃ کی وجہ سے) اور جزیں نیست کہ یہ عموم پر دلالت کرتا ہے (اس لیے کہ یہ معرض تعلیل میں ہے) اللہ تعالیٰ کے قول ” ولا تنکحوا المشرکین حتی یؤمنوا “ کی وجہ سے اور یہ حکم عام ہے ؛ لہذا اگر علت مذکورہ عام نہ ہو تو تعلیل صحیح نہیں ہوگی (اور اس لیے کہ مشتق کی طرف نسبت ماخذ کے علت ہونے پر دلالت کرتی ہے تو یہی حکم موصوف بالمشتق کی طرف بھی نسبت کرنے کا ہوگا ؛ کیوں کہ قائل کے قول ” لا اجالس الا عالما “ کا معنی ” الا رجلا عالما “ ہے تو علت کی وجہ سے موصوف بھی عام ہوگا) اس لیے کہ اس کا قول ” لا اجالس الا عالما “ علت کے عموم کی وجہ سے عام ہے اور اس کا معنی ” لا اجالس الا رجلا عالما “ ہے تو اگر ہم موصوف یعنی رجل کو ظاہر کر دیں اور ” لا اجالس الا رجلا عالما “ کہیں جب بھی عام ہوگا (اگر اعتراض کیا جائے کہ نکرہ موصوفہ مقید ہے اور مقید خاص کی قسموں سے ہے تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہ من وجہ خاص ہے اور من وجہ عام ہے) یعنی اس مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہے جس میں یہ قید نہیں ہے اور ان افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے عام ہے جن میں یہ قید پائی جاتی ہے ۔

تشریح : وكذا النكرة الموصوفة : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ نکرہ جب صفت عامہ کے ساتھ متصف ہو تو عام ہوتا ہے جیسے : کسی نے کہا ” لا اجالس الا رجلا عالما “ یہاں رجلا نکرہ ہے جس کی صفت عالما عام ہے تو نکرہ بھی عام ہوگا اور قائل

کے لیے ہر عالم کی مجلس میں بیٹھنا جائز ہوگا۔

لِقَوْلِهِ تَعَالَى وَلِعَبْدٌ مِّنْ : یہاں سے اس نکرہ کے مفید عموم ہونے پر دلیل پیش کی جا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قرآن پاک میں ارشاد ہوا ”وَلِعَبْدٌ مِّنْ خَيْرِ مَنْ مَّشْرُكٍ“ یہاں عبد نکرہ ہے جس کی صفت مومن عام ہے؛ لہذا عبد بھی عام ہوگا یعنی عبد مومن کا عبد مشرک سے بہتر ہونا ہر بندے کو عام ہوگا اور یہاں عبد کے عام ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے پہلے حکم دیا گیا ہے ”وَلَا تَنكِحُوا الْمُشْرِكِينَ حَتَّىٰ يَأْمَنُوا“ یہ حکم عام ہے اور ”وَلِعَبْدٌ مِّنْ خَيْرِ مَنْ مَّشْرُكٍ“ اسی حکم کی تعلیل کے طور پر ذکر کیا گیا ہے اور چوں کہ حکم عام ہے اس لیے علت بھی عام ہوگی؛ لہذا اگر ”وَلِعَبْدٌ مِّنْ خَيْرِ مَنْ مَّشْرُكٍ“ کو عام نہ مانا جائے تو بطور علت اسے ذکر کرنا صحیح نہیں ہوگا، اسی طرح اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے ”قَوْلٌ مَّعْرُوفٌ وَمَغْفِرَةٌ خَيْرٌ مِّنْ صَدَقَةٍ“ اس میں قول کی صفت معروف عام ہے؛ لہذا قول بھی عام ہوگا اور ہر قول معروف کو شامل ہوگا تو صفت مومن کی وجہ سے عبد میں عموم ہونا اور صفت معروف کی وجہ سے قول میں عموم ہونا اس بات کی دلیل ہے کہ صفت عامہ کے ساتھ متصف ہونے والا نکرہ مفید عموم ہوتا ہے۔

وَلَانِ النَّسْبَةِ : یہاں سے دعوای مذکور پر دوسری دلیل بیان کی جا رہی ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ جس طرح مشتق پر حکم لگانا ماخذ اشتقاق کے علت ہونے پر دلالت کرتا ہے اسی طرح جب کسی حکم کو موصوف بالمشتق کی طرف منسوب کیا جائے تو یہ بھی ماخذ اشتقاق کے علت ہونے پر دلالت کرے گا خواہ موصوف مذکور ہو یا نہ ہو جیسے ”لَا أَجَالِسُ إِلَّا عَالِمًا“ میں اگرچہ موصوف کا ذکر نہیں ہے لیکن رجلا موصوف مقدر ہے جس کی صفت عالما اسم مشتق ہے اور اسم مشتق پر جب کوئی حکم لگتا ہے تو ماخذ اشتقاق اس حکم کی علت ہوا کرتا ہے؛ لہذا جس رجل میں علم کی صفت پائی جائے گی اس کے ساتھ بیٹھنا جائز ہوگا اور اگر موصوف ظاہر کر دیا جائے مثلاً یوں کہیں ”لَا أَجَالِسُ إِلَّا رَجُلًا عَالِمًا“ تو بھی نکرہ موصوفہ عام ہوگا۔

فَان قِيلَ : یہاں سے ایک اعتراض نقل کر کے اس کا جواب دے رہے ہیں۔

اعتراض : جب نکرہ کی صفت ذکر کی گئی تو نکرہ مقید ہو گیا اور مقید خاص کی قسموں سے ہے نہ کہ عام کی قسموں سے؛ لہذا نکرہ موصوفہ کو عام کے اقسام سے شمار کرنا درست نہیں ہے۔
جواب : نکرہ موصوفہ من وجہ عام ہوتا ہے اور من وجہ خاص ہوتا ہے یعنی نکرہ موصوفہ اس مطلق کی طرف نسبت کرتے ہوئے خاص ہوتا ہے جس میں یہ صفت ذکر نہیں کی گئی ہے لیکن جتنے افراد میں وہ صفت موجود ہوگی ان تمام افراد کی طرف نسبت کرتے ہوئے نکرہ موصوفہ عام ہوگا تو اسی اعتبار سے نکرہ موصوفہ کو عام شمار کیا گیا ہے۔

(وَالنِّكَرَةُ فِي غَيْرِ هَذِهِ الْمَوَاضِعِ خَاصٌّ لِكَوْنِهَا دَالَّةٌ عَلَى فُرْدٍ لِكِنَّهَا تَكُونُ مُطْلَقَةً إِذَا كَانَتْ فِي الْإِنْشَاءِ) نَحْوُ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً (وَيَثْبُتُ بِهَا وَاحِدٌ مَجْهُولٌ عِنْدَ السَّامِعِ إِذَا كَانَتْ فِي الْأَخْبَارِ نَحْوُ رَأَيْتُ رَجُلًا فَإِذَا أُعِيدَتْ نِكْرَةٌ كَانَتْ غَيْرَ الْأُولَى، وَإِذَا أُعِيدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَتْ عَيْنَهَا لِأَنَّ الْأَصْلَ فِي اللَّامِ الْعَهْدُ، وَالْمَعْرِفَةُ إِذَا أُعِيدَتْ فَكَذَلِكَ فِي الْوَجْهَيْنِ) أَيْ إِذَا أُعِيدَتْ الْمَعْرِفَةُ نِكْرَةٌ كَانَ الثَّانِي غَيْرَ الْأَوَّلِ، وَإِنْ أُعِيدَتْ مَعْرِفَةٌ كَانَ الثَّانِي عَيْنَ الْأَوَّلِ فَالْمُعْتَبَرُ تَنْكِيرُ الثَّانِي، وَتَعْرِيفُهُ (قَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "فَبِإِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" لَنْ يَغْلِبَ عُسْرٌ يُسْرَيْنِ، وَالْأَصَحُّ أَنَّ هَذَا تَأْكِيدٌ، وَإِنْ أَقْرَبَ بِالْفِ مَقِيدٍ بِصَكٍّ مَرَّتَيْنِ يَجِبُ أَلْفٌ وَإِنْ أَقْرَبَهُ مُنْكَرًا يَجِبُ أَلْفَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ إِلَّا أَنْ يَتَّحِدَ الْمَجْلِسُ) فَالْأَقْسَامُ الْعَقْلِيَّةُ أَرْبَعَةٌ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "كَمَا أَرْسَلْنَا إِلَى فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَى فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ" أُعِيدَتْ النِّكَرَةُ مَعْرِفَةٌ، وَفِي قَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّ مَعَ الْعُسْرِ يُسْرًا" أُعِيدَتْ النِّكَرَةُ نِكْرَةً، وَالْمَعْرِفَةُ مَعْرِفَةٌ، وَنَظِيرُ الْمَعْرِفَةِ الَّتِي تُعَادُ نِكْرَةً غَيْرُ مَذْكُورٍ وَهُوَ مَا إِذَا أَقْرَبَ بِالْفِ مَقِيدٍ بِصَكٍّ ثُمَّ أَقْرَبَ فِي مَجْلِسٍ آخَرَ بِالْفِ مُنْكَرٍ لَا رِوَايَةَ لِهَذَا، وَلَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ يَجِبَ أَلْفَانِ عِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

ترجمہ : (اور ان جگہوں کے علاوہ میں نکرہ خاص ہوتا ہے؛ کیوں کہ اس کی دلالت

فرد پر ہوتی ہے لیکن وہ مطلق ہوتا ہے جب انشائیں ہو) جیسے: ”ان تذبَحُوا بَقْرَةَ“ (اور اس سے سامع کے نزدیک واحد مجہول ثابت ہوتا ہے جب کہ وہ اخبار میں ہو جیسے: رایت رجلا تو جب اس کا نکرہ سے اعادہ کیا جائے تو وہ اس نکرہ کا عین ہوگا؛ کیوں کہ لام میں عہد اصل ہے اور جب معرفہ سے اعادہ کیا جائے تو ثانی اول کا غیر ہوگا اور اگر معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا تو معتبر ثانی کا نکرہ اور معرفہ ہونا ہے) حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے اللہ تعالیٰ کے قول ”ان مع العسر یسرا“ کے بارے میں ارشاد فرمایا کہ ہرگز ایک مشکل دو آسانیوں پر غالب نہیں آسکتی اور زیادہ صحیح بات یہ ہے کہ یہ تاکید ہے اور اگر دو مرتبہ کسی نے ایسے ہزار کا اقرار کیا جو چیک کے ساتھ مقید ہے تو ایک ہزار واجب ہوگا اور اگر نکرہ کے طور پر اقرار کیا تو دو ہزار واجب ہوں گے امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک، مگر یہ کہ مجلس متحد ہو) تو اقسام عقلی طور پر چار ہیں چنانچہ اللہ تعالیٰ کے قول ”کما ارسلنا الی فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول“ میں نکرہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے اور اس کے قول ”فان مع العسر یسرا ان مع العسر یسرا“ میں نکرہ کا نکرہ کے ساتھ اور معرفہ کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے اور اس معرفہ کی نظیر مذکور نہیں ہے جس کا نکرہ کے ساتھ اعادہ کیا جائے اور وہ یہ ہے کہ جب کسی نے ایسے ایک ہزار کا اقرار کیا جو چیک کے ساتھ مقید ہو پھر دوسری مجلس میں ایسے ایک ہزار کا اقرار کیا جو نکرہ یعنی غیر مقید ہے، اس کی روایت نہیں ملتی مگر مناسب یہ ہے کہ امام اعظم ابوحنیفہ کے نزدیک دو ہزار واجب ہوں۔

تشریح: سابق میں یہ بات بیان کی جا چکی ہے کہ نکرہ تحت نفی یا تحت شرط واقع ہوا صفت عامہ کے ساتھ موصوف ہو تو وہ عموم کا فائدہ دے گا، یہاں سے بیان کر رہے ہیں کہ مذکورہ بالا مقامات کے علاوہ اگر نکرہ آجائے تو اس کی دو صورتیں ہوں گی: (۱) وہ نکرہ انشا میں ہوگا (۲) وہ نکرہ اخبار میں ہوگا، پہلی صورت میں نکرہ خاص ہوگا لیکن اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگا جیسے: اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے ”إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةَ“ یہاں ”بَقْرَةَ“ نکرہ ہے جو تحت نفی یا تحت شرط واقع نہیں ہے اور نہ ہی صفت عامہ

کے ساتھ موصوف ہے لیکن انشا میں ہے: لہذا بقرہ خاص ہوگا اور اس سے مراد ایک گائے ہوگی مگر وہ گائے اوصاف کے اعتبار سے مطلق ہوگی، چنانچہ بنی اسرائیل کوئی بھی ایک گائے ذبح کر دیتے، حکم باری کی تعمیل ہو جاتی اور ان کا مقصد حاصل ہو جاتا مگر ان لوگوں نے بار بار سوال کر کے خود اپنے لیے تنگی پیدا کر لی تھی جس کے نتیجے میں انہیں ایک مخصوص گائے ذبح کرنی پڑی کما قیل تحت هذه الآية: ”لو ذبحوا ای بقرہ ارادوا لا جزأ تھم ولكن شدوا علی انفسھم فشد الله علیھم“ اور دوسری صورت میں نکرہ سے ایک فرد ثابت ہوگا اور وہ فرد سامع کے اعتبار سے مجہول ہوگا جیسے: ”رأیت رجلاً“ یہاں رجلاً نکرہ ہے جو اخبار میں واقع ہے؛ لہذا اس سے مراد ایک فرد ہوگا جو سامع کے نزدیک مجہول ہوگا اگرچہ متکلم کے نزدیک متعین ہو۔

فاذا عبادت نکرہ: سابق میں نکرہ اور معرفہ کا مفید عموم ہونا بیان کیا گیا ہے اب یہاں سے اس بات کو بیان کرنا چاہتے ہیں کہ نکرہ اور معرفہ اگر دونوں ایک جگہ جمع ہو جائیں تو اس کا کیا حکم ہوگا چنانچہ فرمایا کہ اگر نکرہ کو دوبارہ نکرہ ہی ذکر کیا گیا تو اس سے مراد پہلے کا غیر ہوگا یعنی دونوں کا مصداق الگ الگ ہوگا اور اگر اسے دوبارہ معرفہ کی صورت میں ذکر کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا یعنی دونوں کا مصداق ایک ہی ہوگا؛ کیوں کہ لام تعریف میں اصل یہ ہے کہ وہ عہد کے لیے ہو اور یہاں عہد پر محمول کرنا ممکن ہے؛ لہذا اسے عہد پر محمول کرتے ہوئے کہا جائے گا کہ اس سے مراد پہلے ہی والا فرد ہے اور اگر معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو وہ پہلے کا غیر ہوگا اور معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو وہ پہلے کا عین ہوگا گویا اعتبار دوسرے کا ہے کہ دوسرا اگر نکرہ ہو تو وہ پہلے کا غیر ہوگا خواہ پہلی بار اسے معرفہ ذکر کیا گیا ہو یا نکرہ اور دوسرا اگر معرفہ ہو تو وہ پہلے کا عین ہوگا خواہ پہلی مرتبہ اسے معرفہ کی صورت میں ذکر کیا گیا ہو یا نکرہ کی صورت میں، اس طرح کل چار صورتیں ہو گئیں: (۱) نکرہ کا اعادہ نکرہ سے ہو (۲) نکرہ کا اعادہ معرفہ سے ہو (۳) معرفہ کا اعادہ نکرہ سے ہو (۴) معرفہ کا اعادہ معرفہ سے ہو۔ پہلی اور چوتھی صورت کی مثال اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ”فان مع العسر يسرا ان مع العسر يسرا“ یہاں

”العسر“ کو دوبارہ بھی معرفہ ذکر کیا گیا ہے؛ لہذا عسر ثانی عسر اول کا عین ہوگا اور ”یسر“ کو دوبارہ بھی نکرہ ذکر کیا گیا ہے؛ لہذا یسر ثانی یسر اول کا غیر ہوگا تو اس طرح آیت میں ایک عسر اور دو یسر ہوئے، اس کا ثبوت حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما کے اس قول سے بھی ہوتا ہے ”لن یغلب عسر علی یسرین“ یعنی ایک عسر دو یسر پر غالب نہ ہو سکے گا مگر صاحب توضیح کے نزدیک زیادہ صحیح یہ ہے کہ اسے تاکید پر محمول کیا جائے یعنی دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید ہو جیسے: بولتے ہیں ”إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا، إِنَّ مَعَ زَيْدٍ كِتَابًا“ تو یہاں دوسرا جملہ پہلے جملے کی تاکید ہے، نہ یہ کہ زید کے پاس دو کتابیں ہیں، اس طرح آیت میں عسر بھی ایک ہوگا اور یسر بھی ایک ہوگا اس تقدیر پر یہ آیت کریمہ پہلی اور چوتھی صورت کی مثال نہیں ہوگی۔ دوسری صورت کی مثال اللہ تعالیٰ کا یہ ارشاد ہے ”کَمَا أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا فَعَصَىٰ فِرْعَوْنَ الرَّسُولَ“ جیسا کہ ہم نے فرعون کی طرف ایک رسول بھیجا تو فرعون نے اس رسول کی نافرمانی کی، یہاں لفظ ”رَسُول“ اولاً نکرہ مذکور ہے پھر اس کا معرفہ کے ساتھ اعادہ کیا گیا ہے تو ان دونوں کا مصداق ایک ہی ہوگا یعنی حضرت موسیٰ علیہ السلام جنہیں فرعون کی طرف بھیجا گیا تھا اور چوتھی صورت کی مثال نص میں موجود نہیں ہے البتہ اس کی مثال میں یہ مسئلہ پیش کیا جاسکتا ہے کہ کسی نے ایک مجلس میں ایسے ایک ہزار روپے کا اقرار کیا جو چیک اور دستاویز کے ساتھ مقید ہے پھر اسی نے دوسری مجلس میں ایسے ایک ہزار روپے کا اقرار کیا جو چیک اور دستاویز کے ساتھ مقید نہیں ہے تو اس صورت میں دوسرا اقرار پہلے کا غیر ہوگا اور اقرار کرنے والے پر دو ہزار روپے لازم ہوں گے۔

فائدہ (۱): یہاں یہ بات ملحوظ رہنی چاہیے کہ اقرار کرنے والے پر دو ہزار اسی وقت واجب ہوں گے جب اقرار ثانی کے لیے مجلس بھی دوسری ہو اور گواہ بھی دوسرے ہوں؛ کیوں کہ اگر مجلس دوسری ہو مگر گواہ وہی ہوں جو پہلی مجلس میں تھے تو دوسرا اقرار پہلے والے گواہوں کی گواہی کے ساتھ اقرار اول کے لیے تاکید ہوگا اور اگر دوسرے اقرار کے وقت گواہ دوسرے ہوں مگر مجلس پہلی ہی ہو جب بھی دوسرا اقرار پہلے کی تاکید ہوگا، ملا جیون

علیہ الرحمہ نے ”نور الانوار“ میں اس کی صراحت فرمائی ہے۔

فائدہ (۲) : اوپر جو چار صورتیں مذکور ہیں یہ اسی وقت معانی مذکورہ کے لیے مفید ہیں جب کہ کلام قرینے سے خالی ہو ورنہ اگر اس کے خلاف کسی دوسرے معنی پر قرینہ موجود ہو تو وہی معنی مراد ہوگا مثلاً: پہلی صورت یہ ہے کہ نکرہ کا اعادہ اگر نکرہ سے ہو تو دوسرا پہلے کا غیر ہوگا حالاں کہ قرآن مجید کی آیت ”وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَهٌ“ میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ یہاں نکرہ کا اعادہ نکرہ سے کیا گیا ہے مگر دوسرا پہلے کا عین ہے، غیر نہیں ہے، اسی طرح دوسری صورت یہ ہے کہ نکرہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا حالاں کہ آیت کریمہ ”هَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ وَاتَّقُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا“ میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ لفظ کتاب اولاً نکرہ مذکور ہے پھر معرفہ سے اس کا اعادہ کیا گیا ہے مگر مراد دوسرے سے پہلے کا غیر ہے یعنی اول سے مراد قرآن پاک ہے اور ثانی سے مراد توریت اور انجیل ہے، اسی طرح تیسری صورت یہ ہے کہ جب معرفہ کا اعادہ نکرہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا غیر ہوتا ہے حالاں کہ آیت کریمہ ”إِنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ“ میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ دونوں کا مصداق ایک ہی ہے جب کہ پہلا الہ اضافت کی بنا پر معرفہ ہے اور دوسرا نکرہ؛ لہذا دونوں کا مصداق الگ الگ ہونا چاہیے مگر یہاں دونوں کا مصداق ایک ہی ہے، اسی طرح چوتھی صورت یہ ہے کہ معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا جائے تو دوسرا پہلے کا عین ہوگا حالاں کہ آیت کریمہ ”وَهُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالصِّحْفِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ“ میں اس کے خلاف ہے؛ کیوں کہ یہاں معرفہ کا اعادہ معرفہ سے کیا گیا ہے اس کے باوجود دونوں کا مصداق الگ الگ ہے، اول سے مراد قرآن مجید ہے اور ثانی سے مراد توریت و انجیل ہیں یہ ساری تفصیل نور الانوار میں موجود ہے۔

(وَمِنْهَا أُنِیْ ، وَهِيَ نِكْرَةٌ نَعُمٌ بِالصَّفَةِ فَإِنْ قَالَ أُنِیْ عَبِيدِي حُرَبْتُكَ فَهُوَ حُرٌّ فَضَرَبُوهُ عَتَقُوا أَجْمَعًا ، وَإِنْ قَالَ أُنِیْ عَبِيدِي حُرَبْتُهٖ لَا يَغْنَقُ إِلَّا وَاحِدٌ قَالُوا

لأن في الأول، وصفه بالضرب لصار عاماً به، وفي الثاني قطع الوصف عنه، وهذا الفرق مشكل من جهة النحول لأن في الأول، وصفه بالضربية، وفي الثاني بالمضروبية، وهنا فرق آخر، وهو أن أياً لا يتناول إلا الواحد المنكر لفي الأول (أي في قوله أي عبيد ضربك فهو حر). (لما كان عتقه) أي عتق الواحد باعتبار أنه منفرد فحينئذ لا تبطل الوحدة، ولو لم يثبت هذا) أي عتق كل واحد. (وليس البعض أولى من البعض تبطل) أي الكلام (بالكثبة، وفي الثاني)، وهو قوله أي عبيد ضربته (يثبت الواحد، ويتخير فيه الفاعل) إذ هناك يمكن التخيير من الفاعل المخاطب بخلاف الأول (نحو "أيما إهاب ذبح فقد طهر") هذا نظير الأول فإن طهارته متعلقة بدماغه من غير أن يكون له فاعل معين يمكن منه التخيير فيدل على العموم. (ونحو كل أي خير تريد) هذا نظير الثاني فإن التخيير من الفاعل المخاطب ممكن هنا فلا يتمكن من أكل كل واحد بل أكل واحد لكن يتخير فيه المخاطب، ومثل هذا الكلام للتخيير في العرف.

ترجمہ : (اور الفاظ عام میں سے "ای" ہے اور یہ ایسا نکرہ ہے جو صفت کے ساتھ عام ہوتا ہے تو اگر کسی نے کہا "ای عبيد ضربك فهو حر" یعنی میرے جس غلام نے تجھے مارا وہ آزاد ہے تو سب نے اس کو مارا تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر کہا "ای عبيد ضربته فهو حر" یعنی میرے جس غلام کو تو نے مارا وہ آزاد ہے تو صرف ایک غلام آزاد ہوگا، اصولیین نے اس کی وجہ یہ بیان کی ہے کہ پہلے میں "ای" کو ضرب کے ساتھ متصف کیا ہے؛ لہذا وہ اس کی وجہ سے عام ہو گیا اور دوسرے میں وصف ضرب کو اس سے منقطع کر دیا ہے اور نحو کی جہت سے یہ فرق مشکل ہے؛ کیوں کہ پہلی صورت میں اس کو ضاربیت سے متصف کیا ہے اور دوسری صورت میں مضروبیت سے متصف کیا ہے اور یہاں ایک دوسرا فرق بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ "ای" واحد منکر کو شامل

ہوتا ہے تو پہلی صورت میں) یعنی قائل کے قول "ای عبیدی ضربک فہو حر" میں (جب اس کا عتق) یعنی واحد منکر کا عتق (اس کے ضرب پر معلق ہے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ہر ایک آزاد ہو جائے گا اس اعتبار سے کہ وہ منفرد ہے؛ لہذا اس وقت وحدت باطل نہیں ہوگی اور اگر یہ ثابت نہ ہو) یعنی ہر ایک کی آزادی (اور بعض، بعض سے اولیٰ بھی نہیں ہے تو باطل ہو جائے گا) یعنی کلام (بالکلیہ اور دوسری صورت میں) اور وہ اس کا قول "ای عبیدی ضربتہ" ہے، واحد ثابت ہوگا اور فاعل اس میں مختار ہوگا) اس لیے کہ یہاں فاعل مخاطب سے تخییر ممکن ہے برخلاف پہلی صورت کے (جیسے "ایما اہاب دبغ فقد طھر") یہ پہلی صورت کی نظیر ہے؛ اس لیے کہ چڑے کی طہارت اس کی دباغت سے متعلق ہے بغیر اس کے کہ اس کے لیے کوئی فاعل معین ہو جس سے تخییر ممکن ہو؛ لہذا اس کی دلالت عموم پر ہوگی (اور جیسے "کل ای خبز ترید") یہ دوسری صورت کی نظیر ہے؛ اس لیے کہ یہاں فاعل مخاطب سے تخییر ممکن ہے تو وہ ہر ایک کے کھانے پر قادر نہیں ہوگا بلکہ کسی ایک کے کھانے پر قادر ہوگا لیکن اس میں مخاطب مختار ہوگا اور عرف میں اس طرح کا کلام تخییر کے لیے ہوتا ہے۔

تشریح: الفاظ عام میں سے "آی" بھی ہے، اس کی وضع تو خصوص کے لیے ہوئی ہے مگر صفت کے عام ہو جانے کی وجہ سے یہ بھی عام ہو جاتا ہے، چنانچہ اگر کسی نے کہا "ای عبیدی ضربک فہو حر" تو اگر تمام غلاموں نے مخاطب کو مارا تو وہ سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر کہا "ای عبیدی ضربتہ فہو حر" تو اس صورت میں اگر تمام غلاموں کو مخاطب نے مارا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے بلکہ صرف ایک غلام آزاد ہوگا اگر مخاطب نے تمام غلاموں کو بالترتیب مارا تو جس کو سب سے پہلا مارا وہ آزاد ہوگا جائے گا اور اگر مخاطب نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آقا جس کو چاہے آزادی کے لیے متعین کر دے وہ اس سلسلے میں مختار ہوگا۔

قالوا لان فی الاول: یہاں سے دونوں صورتوں کے درمیان فرق بیان کیا جا رہا ہے کہ پہلی صورت میں "ای" کو ضاربیت کے ساتھ موصوف کیا گیا ہے اور ضاربیت صفت

عام ہے؛ لہذا صفت عامہ کی وجہ سے موصوف بھی عام ہوگا اور تمام غلام آزاد ہو جائیں گے جب کہ دوسری صورت میں "ای" کو وصیۃ یعنی ضاربیت سے منقطع کر دیا گیا ہے اس لیے کہ اس صورت میں ضرب مخاطب کی طرف منسوب ہے نہ کہ "ای" کی طرف تو جب اس مثال میں "ای" کو وصف ضاربیت کے ساتھ موصوف نہیں کیا گیا ہے تو صفت عامہ نہ ہونے کی وجہ سے موصوف بھی عام نہ ہوگا اور جب موصوف عام نہ ہوگا تو صرف ایک غلام آزاد ہوگا، مگر ماتن کو یہ فرق پسند نہیں ہے اس لیے اس پر اعتراض کیا ہے اعتراض سمجھنے سے پہلے بطور تہیہ یہ ذہن نشیں کر لیں کہ وصف کی دو قسمیں ہیں: (۱) وصف نحوی: اس تابع کو کہتے ہیں جو ایسے معنی پر دلالت کرے جو معنی متبوع میں پایا جائے اور وہ تابع متبوع سے موخر ہو (۲) وصف معنوی: قائم بالغیر کو کہتے ہیں، اب اعتراض سنئے:

اعتراض: وصف سے مراد کیا ہے؟ وصف نحوی یا وصف معنوی، اگر وصف نحوی مراد ہے تو دونوں مثالوں میں کوئی وصف نہیں ہے اس لیے کہ لفظ "ای" موصولہ ہوگا یا شرطیہ، موصولہ ہونے کی صورت میں اس کا مابعد صلہ ہوگا اور شرطیہ ہونے کی صورت میں اس کا مابعد شرط ہوگا بہر حال اس کا مابعد صلہ ہوگا یا شرط ہوگا وصف نہیں ہوگا اور اگر وصف سے آپ کی مراد وصف معنوی ہے تو دونوں مثالوں میں وصف معنوی موجود ہے وہ اس طرح کہ پہلی مثال میں ضاربیت وصف معنوی ہے اور دوسری مثال میں معزوبیت وصف معنوی ہے؛ لہذا دونوں کے درمیان فرق کرنا صحیح نہیں ہے۔

وہمنا فرق آخر: چوں کہ مذکورہ بالا فرق مصنف کے نزدیک درست نہیں ہے اس لیے ان دونوں مثالوں کے درمیان ایک دوسرا فرق بیان کر رہے ہیں کہ "ای" واحد منکر کو شامل ہوتا ہے یعنی ایک فرد کو بغیر کسی تعین کے شامل ہوتا ہے تو پہلی مثال میں آزادی کا حکم غلاموں میں سے ایک غیر متعین غلام کے حق میں ثابت ہوگا تو اب جس غلام میں وصف ضرب پایا جائے گا وہ غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے اس وصف میں منفرد ہوگا؛ لہذا ان تمام غلاموں کے حق میں آزادی کا حکم ثابت ہوگا جن میں وصف ضرب پایا جائے گا؛ کیوں کہ ان میں سے ہر ایک غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے منفرد ہے تو وحدت والا معنی بھی باقی رہا

اور حکم بھی عام ہو گیا، اگر یہاں عموم ثابت نہ ہو تو دو حال سے خالی نہیں ہوگا آزادی کا ثبوت بعض کے لیے ہوگا اور بعض کے لیے نہیں ہوگا یا کسی کے لیے نہیں ہوگا، شق اول باطل ہے؛ کیوں کہ اس صورت میں ترجیح بلا مرجح کا اعتراض وارد ہوگا؛ اس لیے کہ سب غلام برابر ہیں بعض کو بعض پر ترجیح حاصل نہیں ہے، اور شق ثانی اس لیے باطل ہے کہ اگر آزادی کا ثبوت ایک غلام کے حق میں بھی نہ ہو تو کلام باطل ہو جائے گا اور جب یہ دونوں شقیں باطل ہیں تو عموم ماننا پڑے گا اور سارے غلام اس صورت میں آزاد ہو جائیں گے، جب کہ دوسری صورت میں یہ حکم نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں قائل نے ضرب کی نسبت مخاطب کی طرف کی ہے تو جس کو وہ پہلے مارے گا آزادی کا ثبوت اسی کے حق میں ہوگا، اگر وہ علی الترتیب مارے جب تو ظاہر ہے کہ آزادی کا حکم معزوب اول میں ثابت ہوگا؛ کیوں کہ جس وقت اسے مارا گیا اس کا کوئی مزاحم نہیں تھا اور جب اس کے بعد والوں کو مارا گیا تو معزوب اول ان کا مزاحم تھا؛ لہذا عدم مزاحمت کی وجہ سے معزوب اول آزاد ہو جائے گا اور اگر مخاطب نے ان غلاموں کو یکبارگی مارا تو آزادی کے لیے ایک غلام کو متعین کرنے میں آقا کو اختیار حاصل ہوگا؛ کیوں کہ آزادی آقا کی طرف سے آئی ہے؛ لہذا تعین کا اختیار بھی اسی کو ہوگا نہ کہ مارنے والے مخاطب کو حاصل یہ ہوا کہ پہلی صورت میں تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اور دوسری صورت میں ایک غلام آزاد ہوگا۔

نحو ایما اہاب دبغ: یہاں سے مصنف دونوں کی نظیر بیان کر رہے ہیں، پہلی صورت کی نظیر نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے "ایما اہاب دبغ لفقہ طھر" یعنی جس چمڑے کو دباغت دے دی جائے وہ پاک ہو جاتا ہے۔ یہاں چمڑے کی پاکی کو دباغت پر معلق کیا گیا ہے مگر کسی فاعل کی تعین نہیں ہے کہ دباغت دینے والا کون ہو؛ اس لیے جس چمڑے میں وصف دباغت پایا جائے گا وہ پاک ہو جائے گا تو اسی طرح پہلی صورت میں غلام کی آزادی کو وصف ضرب پر معلق کیا گیا ہے تو جس غلام میں یہ وصف پایا جائے گا وہ آزاد ہو جائے گا اور دوسری صورت کی نظیر یہ ہے کہ ایک شخص نے دوسرے کو کہا "کل ای خبز ترید" یعنی تم جو روٹی چاہو کھاؤ تو یہاں مخاطب کی طرف ارادے کی

نسبت کی گئی ہے اس لیے یہاں فاعل مخاطب کی جانب سے تخیر ممکن ہے کہ وہ جس روٹی کو اختیار کرے گا صرف اسی روٹی کو کھانے کی اجازت ہوگی، تمام روٹیاں کھانے کی اس کے لیے مجبائش نہ ہوگی تو اسی طرح دوسری صورت میں فاعل مخاطب کی جانب سے تخیر ممکن ہے اس لیے وہاں بھی وہی غلام آزاد ہوگا جس کو وہ اختیار کرے گا، تمام غلام آزاد نہ ہوں گے۔

(وَمِنْهَا مَنْ ، وَهُوَ يَقَعُ خَاصًّا كَقَوْلِهِ تَعَالَى "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ") فَإِنَّ الْمُرَادَ بَعْضُ مَخْصُوصٍ مِنَ الْمُنَافِقِينَ (وَيَقَعُ غَامًّا فِي الْعُقْلَاءِ إِذَا كَانَ لِلشَّرْطِ نَحْوُ "مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ" فَإِنَّ قَالِ مَنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي عِتْقَهُ فَهُوَ حُرٌّ فِشَاءٍ وَاعْتَقُوا ، وَلِيَمَنْ شِئْتَ مِنْ عِبِيدِي عِتْقَهُ فَأَعْتِقْهُ فِشَاءَ الْكُلِّ يَعْتِقُ الْكُلُّ عِنْدَهُمَا عَمَلًا بِكَلِمَةِ الْعُمُومِ ، وَمِنْ اللَّبَيَّانِ ، وَعِنْدَ أَبِي حَنِيفَةَ رَجَمَهُ اللَّهُ يُعْتِقُهُمْ إِلَّا وَاحِدًا لِأَنَّ مِنْ لِّلْبُعِضِ إِذَا دَخَلَ عَلَى ذِي أُبْعَاضٍ كَمَا فِي كُلِّ مِنْ هَذَا الْخُبْرِ ، وَلِأَنَّهُ مُتَيَقَّنٌ) أَيِ الْبَعْضِ مُتَيَقَّنٌ لِأَنَّ مِنْ إِذَا كَانَ لِّلْبُعِضِ فِظَاهِرًا ، وَإِنْ كَانَ لِلْبَيَّانِ فَالْبَعْضُ مُرَادٌ لِإِزَادَةِ الْبَعْضِ مُتَيَقَّنَةً ، وَإِزَادَةُ الْكُلِّ مُحْتَمَلَةٌ ، (فَوَجِبَ رِعَايَةُ الْعُمُومِ ، وَالتَّبَعِيزِ ، وَفِي الْمَسْأَلَةِ الْأُولَى هَذَا مُرَاعَى لِأَنَّ عِتْقَ كُلِّ مُعَلَّقٍ بِمَشِيَّتِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ فَكُلُّ وَاحِدٍ بِهِذَا الْإِغْتِبَارِ بَعْضٌ) أَيِ كُلِّ وَاحِدٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ بَعْضٌ مِنَ الْمَجْمُوعِ فَيَعْتِقُ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ رِعَايَةِ التَّبَعِيزِ بِخِلَافِ مَنْ شِئْتَ فَإِنَّ الْمُخَاطَبَ إِنْ شَاءَ الْكُلِّ فَمَشِيئَةُ الْكُلِّ مُجْتَمِعَةٌ فِيهِ فَيُطْلُ التَّبَعِيزُ ، وَهَذَا الْفَرْقُ ، وَالْفَرْقُ الْأَخِيرُ فِي أَيِّ مِمَّا تَقَرَّرْتُ بِهِ .

ترجمہ : (اور الفاظ عام میں سے "من" ہے اور وہ خاص واقع ہوتا ہے جیسے اللہ تعالیٰ کا قول "وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُونَ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ") اس لیے کہ مراد بعض مخصوص منافقین ہیں (اور ذوی العقول میں عام واقع ہوتا ہے جب شرط کے لیے ہو جیسے: "مَنْ دَخَلَ دَارَ أَبِي سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ" تو اگر کسی نے کہا "مَنْ شَاءَ مِنْ عِبِيدِي عِتْقَهُ فَهُوَ حُرٌّ" اور سب نے آزادی چاہی تو سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر

کہا ”مَنْ شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ“ یعنی تم میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا چاہو آزاد کر دو، پس مخاطب نے سب کی آزادی چاہی تو صاحبین کے نزدیک ”مَنْ“ کے عموم پر عمل کرتے ہوئے سب آزاد ہو جائیں گے اور ”مِنْ“ بیان کے لیے ہوگا اور امام اعظم ابو حنیفہ کے نزدیک ایک کو چھوڑ کر سب آزاد ہو جائیں گے؛ کیوں کہ ”مِنْ“ جب ذی ابغاض پر داخل ہو تو تبعیض کے لیے آتا ہے جیسے: کُل من هذا الخبز“ اور اس لیے کہ وہ متیقن ہے (یعنی بعض یقینی ہے؛ اس لیے کہ ”مِنْ“ تبعیض کے لیے ہو جب تو ظاہر ہے اور اگر بیان کے لیے ہو جب بھی بعض مراد ہوں گے تو بعض کو مراد لینا یقینی ہے اور کل کو مراد لینا محتمل ہے) تو عموم اور تبعیض کی رعایت واجب ہوگی اور مسئلہ اولیٰ میں اس کی رعایت کی گئی ہے؛ کیوں کہ ہر ایک کی آزادی اس کی مشیت پر معلق ہے اس کے غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے تو ہر ایک اس اعتبار سے بعض ہے (یعنی ہر ایک غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے مجموع کا بعض ہے؛ لہذا تبعیض کی رعایت کے ساتھ ہر ایک آزاد ہو جائے گا، بخلاف ”مَنْ شئت من عبیدی عتقہ فاعتقہ“ کے؛ اس لیے کہ مخاطب اگر کل کی آزادی چاہے تو اس میں کل کی مشیت مجتمع ہوگی؛ لہذا تبعیض باطل ہو جائے گی، یہ فرق اور ”ای“ کے مسئلے میں دوسرا فرق ان چیزوں سے ہے جن میں منفرد ہوں۔

تشریح: الفاظ عام میں سے ”مَنْ“ بھی ہے لیکن یہ عموم میں محکم نہیں ہے کبھی یہ عام ہوتا ہے تو کبھی خاص بھی ہوتا ہے یعنی اس میں عموم و خصوص دونوں کا احتمال ہوتا ہے ”مَنْ“ کے خاص ہونے کی مثال پیش کرتے ہوئے ماتن نے یہ آیت کریمہ نقل کی ہے ”وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمْعُونَ الْيَمِينَ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ الْيَمِينَ“ یہاں ”مَنْ“ سے مراد تمام منافقین نہیں ہیں بلکہ بعض منافقین ہیں؛ لہذا ”مَنْ“ کا استعمال یہاں خصوص کے لیے ہوا ہے، اور جب ”مَنْ“ کا استعمال ذوی العقول میں معنی شرط کے لیے ہوگا تو وہ عام ہوگا جیسے: فتح مکہ کے موقع پر سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا تھا ”مَنْ دَخَلَ دَارَ ابِي سَفِيَانَ فَهُوَ اَمِنٌ“ یعنی جو ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوگا وہ مامون ہوگا، تو یہاں ”مَنْ“ عام ہے اور جتنے بھی ابوسفیان کے گھر میں داخل ہوں گے سب

مامون ہوں گے۔

فاذا قال : یہاں سے کلمہ ”مَنْ“ کے عموم پر تفریع بیان کی جا رہی ہے کہ اگر کسی نے کہا ”مَنْ شَاءَ مِنْ عِبْدِي عَتَقَهُ فَهُوَ حُرٌ“ یعنی میرے غلاموں میں سے جس نے اپنی آزادی چاہی وہ آزاد ہے پس اگر تمام غلاموں نے آزادی چاہی تو سب کے سب آزاد ہو جائیں گے لیکن اگر اس نے کہا ”مَنْ شَتَّ مِنْ عِبْدِي عَتَقَهُ فَاعْتَقِدْ“ یعنی اے مخاطب تو میرے غلاموں میں سے جس کو آزاد کرنا چاہے آزاد کر دے اور مخاطب نے سب کو آزاد کرنا چاہا تو صاحبین کے نزدیک سارے غلام آزاد ہو جائیں گے اور امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک ایک غلام کو چھوڑ کر باقی سب آزاد ہو جائیں گے، اگر اس نے بالترتیب غلاموں کو آزاد کیا تو آخری غلام آزاد نہ ہوگا باقی سب آزاد ہو جائیں گے اور اگر اس نے یکبارگی سب کو آزاد کر دیا تو کسی بھی ایک غلام کو چھوڑ کر سب آزاد ہو جائیں گے اور اس ایک غلام کی تعیین کا اختیار مولیٰ کو حاصل ہوگا۔

صاحبین کی دلیل : یہاں ”مَنْ“ عموم کے لیے ہے جس کا تقاضا یہ ہے کہ سب کے سب غلام آزاد ہو جائیں، باقی رہی بات ”مِنْ“ کی تو وہ بیانہ ہے، تبعیضہ نہیں ہے اس طرح مَنْ کے عموم پر بھی عمل ہو گیا اور ”مِنْ“ کے معنی کی بھی رعایت ہو گئی۔

امام ابو حنیفہ کی دلیل : یہاں کلمہ ”مَنْ“ عموم کے لیے ہے اور ”مِنْ“ تبعیض کے لیے ہے، بیان کے لیے نہیں؛ کیوں کہ ”مِنْ“ جب اجزا والی شی پر داخل ہوتا ہے تو اس وقت تبعیض کے لیے ہوتا ہے یعنی اپنے مدخول کے بعض افراد پر دلالت کرنا ہے جیسے ”کُلُّ مَنْ هَذَا الْخَبْزُ“ یہاں ”خَبْزُ“ چوں کہ ذی ابغاض ہے اس لیے ”مِنْ“ تبعیضہ ہوا یہی وجہ ہے کہ مخاطب کے لیے پوری روٹی کھانے کی گنجائش نہیں ہوگی تو اسی طرح ”عَبِيدُ“ بھی ذی ابغاض ہے؛ لہذا یہاں ”مِنْ“ تبعیضہ ہوگا اور جب مَنْ تبعیضہ ہوگا تو تمام غلام آزاد نہ ہوں گے۔

ولأنه متیقن : یہاں سے امام اعظم ابو حنیفہ کی جانب سے دوسری دلیل دی جا رہی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں بعض کو مراد لینا متیقن ہے خواہ مَنْ کو تبعیضہ قرار

دیں یا نہ دے، پہلی صورت میں تو ظاہر ہے اور دوسری صورت میں اس لیے کہ جب تمام افراد مراد ہوں گے تو بعض افراد بھی مراد ہوں گے؛ لہذا بعض افراد کو مراد لینا یقینی ہے اور تمام افراد کو مراد لینا محتمل ہے اور یہ تو سب جانتے ہیں کہ محتمل کو چھوڑ کر یقینی مراد لینا بہتر ہوتا ہے؛ لہذا اہم کہتے ہیں کہ تمام غلام آزاد نہیں ہوں گے۔

وفی المسئلۃ الاولیٰ هذا مراعى: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب دیا جا رہا ہے **اعتراض:** جس طرح مسئلہ ثانیہ میں "فن" عموم کے لیے اور "مین" تبعیض کے لیے ہے، اور دونوں کی رعایت کرتے ہوئے کہا گیا ہے کہ تمام غلام آزاد نہ ہوں گے اسی طرح مسئلہ اولیٰ میں بھی تو "فن" عموم کے لیے اور "مین" تبعیض کے لیے ہے؛ لہذا یہاں بھی دونوں کے معنی کی رعایت کرتے ہوئے تمام غلاموں کو آزاد نہیں ہونا چاہیے جب کہ پہلے مسئلے میں آپ سب کی آزادی کے قائل ہیں۔

جواب: مسئلہ اولیٰ میں بھی دونوں کی رعایت کی گئی ہے وہ اس طرح کہ پہلے مسئلے میں غلاموں کی آزادی ان کی مشیت پر معلق کی گئی ہے تو جب تمام غلام اپنی آزادی کو چاہیں گے تو ان میں سے ہر ایک غلام اپنے علاوہ سے قطع نظر کرتے ہوئے بعض ہو گا اس طرح "مین" سبغیض پر بھی عمل ہو جائے گا اور چوں کہ ایک ایک کر کے تمام غلام آزاد ہو جائیں گے اس لیے "فن" کے عموم پر بھی عمل ہو جائے گا، جب کہ دوسرے مسئلے میں مشیت کو مخاطب پر معلق کیا گیا ہے؛ لہذا اگر وہ تمام کی آزادی کو چاہے تو تمام کی مشیت اکٹھا ہوگی اور تمام کے آزاد ہونے کی صورت میں تبعیض کا معنی باقی نہیں رہے گا۔ مصنف فرماتے ہیں کہ یہ فرق اور "امی" والے مسئلے میں دوسرا فرق ان چیزوں میں سے ہے جن میں میں منفرد ہوں۔ یعنی یہ فرق کسی اور نے بیان نہیں کیا، یہ مصنف کی امتیازی خصوصیات سے ہے جس کو آپ نے تحدیثِ نعمت کے طور پر بیان فرمایا ہے۔

(وَمِنْهَا مَا فِي غَيْرِ الْعُقَلَاءِ ، وَقَدْ يُسْتَعَارُ لِمَنْ قَبْلُ قَالَ : إِنْ كَانَ مَا فِي بَطْنِكَ غُلَامًا فَأَنْتَ حُرٌّ فَوَلَدْتَ غُلَامًا ، وَجَارِيَةٌ لَمْ تُعْتَقْ لِأَنَّ الْمُرَادَ الْكُلَّ ، وَإِنْ قَالَ طَلَّقِي نَفْسَكَ مِنْ ثَلَاثٍ مَا هُنَّ تُطْلَقُ مَا ذَوْنَهَا وَعِنْدَهُمَا ثَلَاثَا ،

وَقَدْ مَرَّ وَجْهُهُمَا.

ترجمہ: (اور الفاظ عام میں سے "ما" ہے جس کا استعمال غیر ذوی العقول میں ہوتا ہے اور کبھی اسے "من" کے لیے مستعار لیا جاتا ہے تو اگر کسی نے کہا "ان کان مافی بطنک غلاما فانك حرة" یعنی اگر تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے وہ بچہ ہے تو، تو آزاد ہے، پس اس نے ایک بچہ اور ایک بچی دونوں جنم دیے تو وہ باندی آزاد نہیں ہوگی؛ اس لیے کہ مراد کل ہے اور اگر کہا "طلقى نفسك من ثلاث ما شئت" یعنی تو خود کو طلاق دے لے اس کے تین سے جو تو چاہے تو وہ خود کو تین سے کم طلاق دے سکتی ہے اور صاحبین کے نزدیک تین طلاق دے سکتی ہے اور ان دونوں کی وجہ گزر چکی۔

تشریح: عام کے الفاظ میں سے "ما" بھی ہے جس کا استعمال غیر ذوی العقول کے لیے ہوتا ہے، ہاں کبھی کبھی اسے "من" کے لیے مستعار لیا جاتا ہے یعنی جس طرح "من" کا استعمال ذوی العقول کے لیے ہوتا ہے اسی طرح "ما" کا استعمال بھی کبھی کبھی ذوی العقول کے لیے ہوتا ہے جیسے: اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے "وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا" قسم ہے آسمان کی اور اس کی جس نے آسمان کو بنایا، تو یہاں "ما" سے مراد اللہ رب العزت کی ذات ہے۔

فان قال: یہاں سے کلمہ "ما" کے عام ہونے پر تفریع بیان کی جارہی ہے کہ اگر کسی نے اپنی باندی سے کہا "ان کان مافی بطنک غلاما فانك حرة" یعنی تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر وہ تمام کا تمام لڑکا ہے تو، تو آزاد ہے، اور اس باندی نے ایک لڑکا جنا اور ایک لڑکی جنی تو یہ باندی آزاد نہ ہوگی؛ کیوں کہ اس مثال میں کلمہ "ما" عام ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ تیرے پیٹ میں جو کچھ ہے اگر سب کا سب لڑکا ہے تو، تو آزاد ہے، مگر جب لڑکا اور لڑکی دونوں پیدا ہوئے تو سب کا سب لڑکا نہیں ہوا بلکہ اس کے پیٹ میں جو کچھ ہے اس کا کچھ حصہ لڑکا اور کچھ حصہ لڑکی ہے؛ اس لیے آزادی کی شرط پوری نہیں ہوئی اور جب آزادی کی شرط پوری نہیں ہوئی تو وہ باندی آزاد بھی نہ ہوگی، اور اگر کسی نے اپنی بیوی سے کہا "طلقى نفسك من ثلاث ما شئت" تو صاحبین کے نزدیک اس

صورت میں عورت خود کو تین طلاق دے سکتی ہے؛ کیوں کہ ”ما“ یہاں عام ہے اور ”میں“ بیان کے لیے ہے؛ جب کہ امام اعظم ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں عورت کو تین سے کم طلاق دینے کا اختیار ہوگا؛ کیوں کہ ان کے نزدیک ”میں“ بمعنی ہے تو ”ما“ کے عموم اور ”میں“ کے بمعنی ہونے کا تقاضا یہ ہے کہ عورت کو تین سے کم طلاق دینے کا اختیار ہو ورنہ میں بمعنی کا معنی باطل ہو جائے گا۔

وَمِنْهَا كُلٌّ ، وَجَمِيعٌ ، وَهَذَا مُحْكَمَانِ فِي عُمُومِ مَا دَخَلَ عَلَيْهِ بِخِلَافِ سَائِرِ أَذْوَابِ الْعُمُومِ لِإِنْ دَخَلَ الْكُلُّ عَلَى النِّكَرَةِ فَلِلْعُمُومِ الْأَفْرَادُ ، وَإِنْ دَخَلَ عَلَى الْمَعْرِفَةِ فَلِلْمَجْمُوعِ قَالُوا عُمُومُهُ عَلَى سَبِيلِ الْأَفْرَادِ أَيْ يُزَادُ كُلُّ وَاحِدٍ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ غَيْرِهِ ، وَهَذَا إِذَا دَخَلَ عَلَى النِّكَرَةِ (فَإِنْ قَالَ كُلُّ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْبَحْصَنَ أَوْ لَا فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ مَعًا يَنْتَحِقُ كُلُّ وَاحِدٍ نَفْلًا تَامًا إِذْ فِي كُلِّ فَرْدٍ قُطِعَ النَّظَرُ عَنْ غَيْرِهِ فَكُلُّ أَوَّلٍ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَخَلِّفِ بِخِلَافِ مَنْ دَخَلَ ، وَهَذَا فَرَقٌ آخَرُ وَهُوَ أَنَّ مَنْ دَخَلَ أَوَّلًا غَامًّا عَلَى سَبِيلِ الْبَدَلِ فَإِنَّ هُنَاكَ إِذَا دَخَلَ خَمْسَةٌ مُعَالَمَ يَكُنْ لَهُمْ شَيْءٌ (فَإِذَا أَضَافَ الْكُلُّ إِلَيْهِ اقْتَضَى عُمُومًا آخَرَ لِئَلَّا يُلْغَوْا لِيَقْتَضِيَ الْعُمُومُ فِي الْأَوَّلِ فَيَعْدُذُ الْأَوَّلُ) وَهَذَا الْفَرَقُ قَدْ تَفَرَّدَتْ بِهِ أَيْضًا ، وَتَحْقِيقُهُ أَنَّ الْأَوَّلَ عِبَارَةٌ عَنِ الْفَرْدِ السَّابِقِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ مِمَّنْ هُوَ غَيْرُهُ فَبِإِثْبَاتِ قَوْلِهِ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْبَحْصَنَ أَوْ لَا يُمَكِّنُ حُمْلَ الْأَوَّلِ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى ، وَهُوَ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ أَمَّا فِي قَوْلِهِ كُلُّ مَنْ دَخَلَ أَوْ لَا فَلَمُفْظُ كُلِّ دَخَلَ عَلَى قَوْلِهِ مَنْ دَخَلَ أَوْ لَا فَاقْتَضَى التَّعْدُّدَ فِي الْمُضَافِ إِلَيْهِ ، وَهُوَ مَنْ دَخَلَ أَوْ لَا فَلَا يُمَكِّنُ حُمْلَ الْأَوَّلِ عَلَى مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيِّ لِأَنَّ الْأَوَّلَ الْحَقِيقِيُّ لَا يَكُونُ مُعْدَّدًا فَيُرَادُ مَعْنَاهُ الْمَجَارِي ، وَهُوَ السَّابِقُ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْمُتَخَلِّفِ .

ترجمہ: (اور عام کے الفاظ میں سے ”کل“ اور ”جميع“ بھی ہے اور یہ دونوں محکم ہیں اس کے عموم میں جس پر داخل ہوتے ہیں، بر خلاف باقی الفاظ عموم کے، تو اگر

”کل“ نکرہ پر داخل ہوگا تو عموم افراد کے لیے ہوگا اور اگر معرفہ پر داخل ہوگا تو مجموع کے لیے ہوگا، اصولین نے کہا ہے کہ اس کا عموم علی سبیل الانفراد ہے یعنی غیر سے قطع نظر ہر ایک مراد ہوتا ہے) اور یہ اس وقت ہے جب وہ نکرہ پر داخل ہو (تو اگر کہا ”کل من دخل هذا الحصن اولا لله كذا من النفل“ پس ایک ہی ساتھ دس آدمی داخل ہوئے تو ہر ایک لفظ تام کا مستحق ہوگا؛ کیوں کہ ہر ایک غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے منفرد ہے تو ہر ایک پیچھے ہونے والے کی طرف نسبت کرتے ہوئے اول ہے، برخلاف ”من دخل“ کے اور یہاں ایک دوسرا فرق ہے اور وہ یہ ہے کہ ”من دخل اولا“ علی سبیل البدل عام ہے) کیوں کہ یہاں جب پانچ ایک ساتھ داخل ہوں گے تو ان کے لیے کچھ بھی نہیں ہوگا (تو جب کل کی اس کی طرف اضافت کر دی تو وہ دوسرے عموم کا تقاضا کرے گا تاکہ وہ لغو نہ ہو تو پہلی صورت میں عموم کا تقاضا کرے گا؛ لہذا اول متعدد ہوگا) اس فرق میں بھی میں منفرد ہوں اور اس کی تحقیق یہ ہے کہ اول تام ہے اپنے علاوہ ہر ایک کی طرف نسبت کرتے ہوئے فرد سابق کا تو قائل کے قول ”من دخل هذا الحصن اولا“ میں اول کو اس معنی پر محمول کرنا ممکن ہے اور یہی اس کا معنی حقیقی ہے، لیکن اس کے قول ”کل من دخل اولا“ میں لفظ کل داخل ہے اس کے قول ”من دخل اولا“ پر تو اس نے مضاف الیہ یعنی ”من دخل اولا“ میں تعدد کا تقاضا کیا تو اول کو اس کے معنی حقیقی پر محمول کرنا ممکن نہیں رہا؛ کیوں کہ اول حقیقی متعدد نہیں ہوتا؛ لہذا اس کا معنی مجازی مراد لیا جائے گا اور وہ پیچھے رہنے والوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہے۔

تشریح: عام کے الفاظ میں سے ”کل“ اور ”جميع“ بھی ہیں اور یہ دونوں عموم میں محکم ہیں یعنی ان کا مدخول ہمیشہ عام ہوگا۔

فان دخل الكل على النكرة: یہاں سے کل کی تفصیل بیان کی جا رہی ہے کہ اگر لفظ کل نکرہ پر داخل ہو تو عموم افراد کے لیے ہوگا جیسے ”کل رجل يشبعه هذا الرغيف“ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہر فرد کو یہ روٹی سیر کر سکتی ہے اور اگر لفظ کل معرفہ پر داخل ہو تو مجموع کے لیے ہوگا جیسے ”کل الرجال يحمل هذا الحجر“ یہاں

پتھر اٹھانے کا حکم مجموعہ رجال کے لیے ہے یہ مطلب نہیں ہے کہ ہر آدمی اس پتھر کو اٹھا سکتا ہے تو یہاں کل مجموعہ کے لیے ہوا، عموم افراد کے لیے نہیں ہوا۔

قال المشائخ: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ لفظ کل میں جو عموم ہوتا ہے وہ علی سبیل الانفراد ہوتا ہے، غیر سے قطع نظر کرتے ہوئے جیسے: بوقت جہاد حاکم نے کہا ”کل من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا“ یعنی ہر وہ شخص جو اولاً اس قلعے میں داخل ہوگا اس کے لیے اتنا انعام ہوگا اور قلعے میں دس آدمی ایک ساتھ داخل ہو گئے تو ان میں سے ہر ایک کے لیے الگ الگ نفل ہوگا، اور اگر کہا ”من دخل هذا الحصن أولا فله من النفل كذا“ یعنی جو اس قلعے میں اولاً داخل ہوگا اس کے لیے اتنا انعام ہوگا اور دس آدمی ایک ساتھ قلعے میں داخل ہو گئے تو ان میں سے کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا، ان دونوں کے درمیان فرق یہ ہے کہ کل کا عموم علی سبیل الانفراد ہوتا ہے تو جو دس افراد قلعے میں داخل ہوئے ان میں سے ہر ایک کو سمجھا جائے گا کہ گویا اس کے ساتھ داخل ہونے والا کوئی نہیں ہے یعنی سب سے پہلے داخل ہونے والا یہی ہے اور جو لوگ قلعے میں داخل نہیں ہوئے بلکہ پیچھے رہ گئے ان کے اعتبار سے یہ شخص اول بھی ہے اور اس طرح اولاً داخل ہونے والے یہ دس آدمی ہیں؛ لہذا ہر ایک کو پورا پورا انعام دیا جائے گا جب کہ دوسری صورت میں لفظ من ہے جو عموم جنس کے لیے ہوتا ہے نہ کہ عموم افراد کے لیے تو اس اعتبار سے جنس اولیت کا پایا جانا ضروری ہوگا اور دس لوگوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں کسی میں بھی اولیت والا معنی نہیں پایا گیا اس لیے کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا۔

وهنا فرق آخر: یہاں سے ماتن مذکورہ بالا دونوں صورتوں کے درمیان ایک اور فرق بیان کر رہے ہیں، مگر اس کو سمجھنے سے پہلے ایک بات ذہن نشیں کر لیں کہ اول کا اطلاق دو معنوں پر ہوتا ہے: (۱) وہ فرد جو جمع ماعدہ پر سابق ہو۔ یہ اول کا حقیقی معنی ہے، اس میں تعدد نہیں ہو سکتا (۲) پیچھے رہنے والے کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہو، یہ اول کا مجازی معنی ہے، اس میں تعدد ہو سکتا ہے جب یہ بات ذہن نشیں ہوگئی تو اب سنئے: ”من دخل أولا“ میں ایک عموم ہے اور وہ یہ ہے کہ اول کا اطلاق ہر ایک پر علی سبیل

البدلیت ہو سکتا ہے، اس کے اندر عموم علی سبیل الاجتماع نہیں ہے؛ لہذا اگر پانچ آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا؛ کیوں کہ اول کا حقیقی معنی وہ فرد سابق ہے جو سب سے پہلے داخل ہوا اور یہاں ایک فرد کا داخل ہونا پایا نہیں گیا، بلکہ ایسے بہت سے افراد پائے گئے جو سب کے سب اولاً داخل ہونے والے ہیں اور جب استحقاق نفل کی شرط نہیں پائی گئی تو کوئی شخص انعام کا مستحق بھی نہیں ہوگا، یہاں پر اول کا حقیقی معنی اس لیے مراد لیا گیا ہے کہ یہ معنی مراد لینا ممکن ہے اور جب تک حقیقی معنی مراد لینا ممکن ہو، مجاز کی طرف نہیں پھیرا جاتا، مگر جب اس پر لفظ ”کل“ داخل ہوگا تو عموم علی سبیل البدل کے علاوہ ایک اور عموم لفظ ”کل“ کی وجہ سے پیدا ہو جائے گا؛ لہذا یہاں پر اول کا معنی مجازی مراد لیا جائے گا؛ کیوں کہ اگر معنی مجازی مراد نہ لیا جائے تو ”کل“ کے دخول کا کوئی فائدہ نہیں ہوگا اور معنی مجازی مراد لینے کی صورت میں قائل کے قول کا مطلب یہ ہوگا کہ جو آدمی پیچھے رہنے والوں کی طرف نسبت کرتے ہوئے سابق ہوگا وہ انعام کا مستحق ہوگا؛ لہذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو سب انعام کے مستحق ہوں گے اور ہر ایک کے لیے ایک ایک نفل ہوگا یعنی دس کو دس نفل دیے جائیں گے؛ کیوں کہ جو لوگ پیچھے رہ گئے ان کی طرف نسبت کرے ہوئے یہ دسوں آدمی اولاً داخل ہونے والے ہیں؛ لہذا ہر ایک نفل تام کا مستحق بھی ہوگا اور اگر دس آدمی یکے بعد دیگرے داخل ہوئے تو اس صورت میں نفل خاص طور پر اس کے لیے ہوگا جو سب سے پہلے قلعے میں داخل ہوا ہوگا؛ کیوں کہ من کل الوجوه یہی شخص سب سے پہلے داخل ہونے والا ہے اور کلمہ ”کل“ خصوص کا بھی احتمال رکھتا ہے؛ لہذا ایکے بعد دیگرے داخل ہونے کی صورت میں صرف ایک شخص کو نفل دینے میں کوئی مضائقہ نہیں ہے، حاصل یہ ہوا کہ ”من دخل اولاً“ والی صورت میں اول کا حقیقی معنی مراد ہوگا اور معنی حقیقی میں تعدد نہیں ہے؛ لہذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو کوئی بھی انعام کا مستحق نہیں ہوگا اور ”کل من دخل اولاً“ والی صورت میں اول کا مجازی معنی مراد ہے اور اس میں تعدد ہو سکتا ہے؛ لہذا اگر دس آدمی ایک ساتھ داخل ہوئے تو سب ایک ایک نفل کے مستحق ہوں گے۔

وَجَمِيعٌ عُمُومُهُ عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ لِإِنْ قَالَ جَمِيعٌ مَنْ دَخَلَ هَذَا الْحِصْنَ أَوْ لَا فَلَهُ كَذَا فَدَخَلَ عَشْرَةٌ فَلَهُمْ نَقْلٌ وَاحِدٌ وَإِنْ دَخَلُوا فَرَادَى يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ فَيَصِيرُ مُسْتَعَارَ الْكُلِّ كَذَا ذِكْرُهُ فَخَرُّ الْإِسْلَامِ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى فِي أَصُولِهِ ، وَيَرُدُّ عَلَيْهِ أَنَّهُ يُلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ ، وَالْمَجَازِ ، وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُقَالَ إِنْ اتَّفَقَ لِلدُّخُولِ عَلَى سَبِيلِ الْاجْتِمَاعِ يُحْمَلُ عَلَى الْحَقِيقَةِ ، وَإِنْ اتَّفَقَ فَرَادَى يُحْمَلُ عَلَى الْمَجَازِ لِأَنَّهُ فِي حَالِ التَّكْلُمِ لَا بُدَّ أَنْ يُرَادَ أَحَدُهُمَا مُعَيَّنًا ، وَإِرَادَةُ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُعَيَّنًا تَنَافَى إِرَادَةُ الْآخِرِ فَجَبِينِيذٍ يُلْزَمُ الْجَمْعُ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ ، وَالْمَجَازِ فَأَقُولُ مَعْنَى قَوْلِهِ إِنَّهُ مُسْتَعَارٌ لِكُلِّ أَنْ الْكُلَّ الْإِفْرَادِيَّ يَدُلُّ عَلَى أَمْرَيْنِ أَحَدُهُمَا اسْتِحْقَاقُ الْأَوَّلِ النَّقْلَ سَوَاءً كَانَ الْأَوَّلُ وَاحِدًا أَوْ جَمْعًا ، وَالثَّانِي أَنَّهُ إِذَا كَانَ الْأَوَّلُ جَمْعًا يَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ نَقْلًا تَامًا فَهَاهُنَا يُرَادُ الْأَمْرُ الْأَوَّلُ حَتَّى يَسْتَحِقُّ الْأَوَّلُ النَّقْلَ سَوَاءً كَانَ وَاحِدًا أَوْ أَكْثَرَ ، وَلَا يُرَادُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ ، وَلَا الْأَمْرُ الثَّانِي حَتَّى لَوْ دَخَلَ جَمَاعَةٌ يَسْتَحِقُّ الْجَمِيعُ نَقْلًا وَاحِدًا وَ ذَلِكَ لِأَنَّ هَذَا الْكَلَامَ لِلتَّخْرِيطِ ، وَالْحُكْمِ عَلَى دُخُولِ الْحِصْنِ أَوْ لَا فَيَجِبُ أَنْ يَسْتَحِقُّ السَّابِقُ النَّقْلَ سَوَاءً كَانَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا ، وَلَا يُشْتَرَطُ الْاجْتِمَاعُ لِأَنَّهُ إِذَا أَقْدَمَ الْأَوَّلُ عَلَى الدُّخُولِ فَتَحَلَّفَ غَيْرُهُ مِنَ الْمُسَابِقَةِ لَا يُوجِبُ جُرْمَانِ الْأَوَّلِ عَنِ اسْتِحْقَاقِ النَّقْلِ فَالْقَرِينَةُ دَالَّةٌ عَلَى غَدَمِ اشْتِرَاطِ الْاجْتِمَاعِ فَلَا يُرَادُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ ، وَأَيْضًا لَا دَلِيلَ عَلَى أَنَّهُ إِذَا دَخَلَ جَمَاعَةٌ يَسْتَحِقُّ كُلُّ وَاحِدٍ مِنَ الْجَمَاعَةِ نَقْلًا تَامًا بَلِ الْكَلَامُ دَالٌّ عَلَى أَنَّ لِلْمُجْمُوعِ نَقْلًا وَاحِدًا فَصَارَ الْكَلَامُ مَجَازًا عَنْ قَوْلِهِ إِنَّ السَّابِقَ يَسْتَحِقُّ النَّقْلَ سَوَاءً كَانَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا فَإِنْ دَخَلَ مُنْفَرِدًا أَوْ مُجْتَمِعًا يَسْتَحِقُّ لِعُمُومِ الْمَجَازِ فَلَا اسْتِحْقَاقَ مُجْتَمِعًا لَيْسَ لِأَنَّهُ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ بَلِ لِلدُّخُولِ تَحْتَ عُمُومِ الْمَجَازِ ، وَهَذَا بَحْثٌ فِي غَايَةِ التَّذْقِيقِ

ترجمہ : اور لفظ ”جميع“ کا عموم علی سبیل الاجتماع ہے تو اگر کسی نے کہا ”جميع

من دخل هذا الحصن أولا لله كذا“ یعنی وہ تمام لوگ جو اس قلعے میں پہلے داخل ہوئے ان کے لیے اتنا انعام ہے اور دس ایک ساتھ داخل ہوئے تو ان دسوں کے لیے ایک انعام ہے اور اگر تنہا تنہا وہ داخل ہوئے تو پہلا مستحق ہوگا پس لفظ ”جمع“ لفظ ”کل“ کے لیے مستعار ہوگا) فخر الاسلام نے اپنے اصول میں اسی طرح ذکر کیا ہے، اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے کہ یہاں حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم آرہا ہے اور یہ نہیں کہا جاسکتا کہ اگر علی سبیل الاجتماع داخل ہونے کا اتفاق ہوگا تو حقیقت پر محمول کیا جائے گا اور اگر تنہا تنہا داخل ہونے کا اتفاق ہو تو مجاز پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ تکلم کے وقت ان دو میں سے ایک معین کو مراد لینا ضروری ہے اور ان میں سے ہر معین کو مراد لینا دوسرے کو مراد لینے کے منافی ہے تو اس وقت جمع بین الھدیۃ والمجاز لازم آئے گا تو میں کہتا ہوں کہ انہوں نے جو یہ کہا کہ ”وہ کل کے لیے مستعار ہوگا“ اس کا معنی یہ ہے کہ کل افرادی دو امر پر دلالت کرتا ہے، ان میں ایک یہ ہے کہ اول انعام کا مستحق ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو اور دوسرا امر یہ ہے کہ جب اول جماعت ہو تو ان میں سے ہر ایک مکمل انعام کا مستحق ہوگا تو یہاں امر اول مراد ہوگا تا کہ اول انعام کا مستحق ہو جائے خواہ وہ اول ایک ہو یا زیادہ ہوں، معنی حقیقی مراد نہیں ہوگا اور نہ ہی امر ثانی مراد لیا جائے گا یہاں تک کہ اگر ایک سے زائد داخل ہو جائیں تو سب ایک انعام کے مستحق ہوں گے اور یہ اس لیے کہ یہ کلام اولاً دخول حصن پر ابھارنے اور براہیختہ کرنے کے لیے ہے تو واجب ہوگا کہ سبقت کرنے والا انعام کا مستحق ہو خواہ وہ اکیلا ہو یا پوری جماعت ہو اور اجتماع کی شرط نہیں لگائی جائے گی اس لیے کہ جب پہلا دخول پر اقدام کرے گا تو اس کے علاوہ کا مسابقت سے چھپے رہنا اول کے لیے انعام کے استحقاق سے محرومی کا سبب نہیں ہوگا تو قرینہ اجتماع کے شرط نہ ہونے پر دلالت کر رہا ہے؛ لہذا معنی حقیقی نہیں مراد لیا جائے گا نیز اس بات پر کوئی دلیل نہیں ہے کہ جب پوری جماعت داخل ہو تو جماعت میں سے ہر ایک کو پورا انعام مل جائے بلکہ کلام اس پر دلالت کر رہا ہے کہ سب کے لیے ایک ہی انعام ہو تو یہ کلام قائل کے قول ”ان السابق يستحق النفل سواء كان مفردا او مجتمعا“ سے مجاز ہوا تو

جب وہ تنہا داخل ہوا یا جماعت کے ساتھ داخل ہوا تو عموم مجاز کی وجہ سے مستحق ہوگا پس مجتہد مستحق ہونا اس لیے نہیں ہے کہ وہ معنی حقیقی ہے بلکہ اس کے عموم مجاز کے تحت داخل ہونے کی وجہ سے ہے اور یہ بحث انتہائی دقیق ہے۔

تشریح: کلمہ "جميع" اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الاجتماع عموم کو ثابت کرتا ہے انفرادی طور پر ہر فرد کے ساتھ حکم متعلق نہیں ہوتا، برخلاف کلمہ "کل" کے کہ وہ اپنے مدخول کے افراد میں علی سبیل الانفراد عموم کو ثابت کرتا ہے یعنی حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ ہوتا ہے؛ لہذا اگر امیر لشکر نے یہ اعلان کیا: "جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" یعنی وہ تمام لوگ جو سب سے پہلے اس قلعے میں داخل ہوں گے ان کے لیے اس قدر انعام ہوگا اور دس آدمی ایک ساتھ قلعے میں داخل ہو گئے تو ان سب کے لیے مشترکہ طور پر ایک انعام ہوگا یعنی ایک ہی انعام میں وہ سب برابر کے شریک ہوں گے؛ کیوں کہ لفظ جمع حقیقی معنی کے اعتبار سے علی سبیل الاجتماع عموم کو ثابت کرتا ہے اور دسوں آدمیوں کو ایک ہی انعام میں شریک کرنے سے عموم اجتماع کا معنی پالیا جاتا ہے اور اگر دس آدمی باری باری داخل ہوئے تو جو شخص سب سے پہلے داخل ہوگا وہی انعام کا مستحق ہوگا، اور کوئی انعام نہیں پائے گا۔ اس صورت میں کلمہ "جميع" کے حقیقی معنی پر تو عمل نہ ہو سکے گا لیکن اس کے مجازی معنی پر عمل ہو جائے گا اور اس کا مجازی معنی یہ ہے کہ اسے کلمہ "کل" کے معنی میں کر دیا جائے تو جب لفظ "جميع" مجازاً کلمہ "کل" کے معنی میں ہوگا تو "جميع من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" کا معنی "کل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" ہو جائے گا اور سابق میں یہ بات آچکی ہے کہ کل اپنے مدخول کے افراد میں عموم اس طور پر ثابت کرتا ہے کہ حکم کا تعلق ہر ہر فرد کے ساتھ الگ الگ ہوتا ہے تو "کل من دخل هذا الحصن اولا فله من النفل كذا" کا معنی یہ ہوگا کہ ہر وہ فرد جو سب سے پہلے اس قلعے میں داخل ہوگا وہ اسے انعام کا مستحق ہوگا۔

اعتراض: یہاں جمع بین الحقیقۃ والمجاز لازم آرہا ہے؛ کیوں کہ جمع سے مجموع مراد

لینا اس کا معنی حقیقی ہے اور اسے "کمل" کے معنی کے لیے مستعار لینا معنی مجازی ہے تو پہلی صورت میں آپ نے معنی حقیقی مراد لیا ہے اور دوسری صورت میں معنی مجازی مراد لیا ہے؛ لہذا یہاں حقیقت اور مجاز کا اجتماع ہو گیا جو درست نہیں ہے۔

جواب کچھ لوگوں نے اس کا جواب یہ دیا ہے کہ جمع بین التحیۃ والہجاز اس وقت لازم آتا جب بیک وقت دونوں کا ارادہ کیا جاتا حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ اکثاد اخل ہونے کی تقدیر پر معنی حقیقی مراد لیا جا رہا ہے اور اکیلے اکیلے داخل ہونے پر معنی مجازی مراد لیا جا رہا ہے اور جب ایسا ہے تو حقیقت و مجاز کا اجتماع بیک وقت لازم نہیں آیا جب کہ ممنوع ایک ہی وقت دونوں کو مراد لینا ہے۔

لأنه فی حالة التكلم: اس عبارت سے مذکورہ جواب کا رد کر رہے ہیں اور وہ اس طرح کہ لفظ کا معنی تکلم کے وقت مراد لیا جاتا ہے، وقوع فی الخارج کے وقت کا اعتبار نہیں ہوتا؛ لہذا ضروری ہوا کہ تکلم کے وقت ہی دونوں معنوں میں سے کسی ایک کا تعین ہو اور ایک معنی معین کو مراد لینا دوسرے معنی معین کو مراد لینے کے منافی ہے چنانچہ "جمع من دخل هذا الحصن او لا فله من النفل کذا" کے تکلم کے وقت اگر یہ ارادہ کیا ہو کہ سب ایک ساتھ داخل ہوں تو ان کے لیے نفل واحد ہوگا، تو یہ حقیقت ہے اور اس کے ساتھ یہ بھی ارادہ کیا ہو کہ یکے بعد دیگرے داخل ہونے کی صورت میں اول کے لیے انعام ہے باقی کے لیے نہیں تو یہ مجاز ہے، خلاصہ یہ ہوا کہ تکلم کے وقت معنی مراد لینے کا اعتبار ہے اور آپ کا جواب وقوع فی الخارج پر مبنی ہے جس کا اعتبار نہیں؛ لہذا اشکال اب بھی باقی ہے۔

فاقول معنی قوله انه مستعار: یہاں سے امام فخر الاسلام کے قول کی توجیہ کر رہے ہیں جس سے اعتراض کا صحیح جواب سامنے آ جائے گا، توجیہ کا خلاصہ یہ ہے کہ کل افراد ہی دو امور پر دلالت کرتا ہے: (۱) سب سے پہلے داخل ہونے والا مستحق انعام ہوگا خواہ وہ ایک ہو یا جماعت ہو (۲) داخل اول اگر جماعت ہو تو ان میں سے ہر ایک کمل انعام کا مستحق ہوگا جیسا کہ "کل من دخل هذا الحصن" میں یہی معنی مراد لیا گیا تھا اور یہاں پر پہلا معنی مراد ہے یعنی جمیع کا یہاں حقیقی معنی مراد نہیں ہے جس کے بعد اجتماع

امر ضروری ہے، جس کی وجہ سے واحد منفرد انعام کا مستحق نہیں ہو سکتا بلکہ مجازی معنی مراد ہے، اور مجازی معنی یہ ہے کہ ”کُل“ کے لیے مستعار ہوا اور کُل کے دو معنی ہیں جن کا ذکر اوپر آچکا، یہاں کُل بمعنی ثانی مراد نہیں ہو سکتا ورنہ مجتہداً داخل ہونے کی صورت میں ہر ایک نفل تام کا مستحق ہو گا اس لیے یہ کُل بمعنی اول کے لیے مجاز ہو گا اور معنی جمیع کے حقیقی معنی کو بھی شامل ہے گویا یہ عموم مجاز ہوا، عموم مجاز یہ ہے کہ لفظ سے ایسا مجازی معنی مراد لیا جائے کہ حقیقی معنی بھی اس کا ایک فرد ہو جائے جیسے: لفظ اسد سے شجاع مراد لینا کہ شیر بھی شجاع کا ایک فرد ہے، اسی طرح یہاں ”جمیع من دخل الخ“ سے مجازاً سابق فی الدخول مراد ہو گا اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی تو اب حقیقت اور مجاز کا اجتماع لازم نہ آئے گا۔

وذلك لان هذا الكلام: یہاں سے جمیع کو عموم مجاز پر محمول کرنے کی وجہ بیان فرما رہے ہیں کہ اس کلام سے امیر لشکر کا مقصد لوگوں کو جرأت و بہادری کے اظہار پر آمادہ کرنا ہے یعنی قلعے میں پہلے داخل ہونے والا شخص بہادر شمار کیا جائے گا تو اس کا تقاضا یہ ہے کہ جو سابق فی الدخول ہو وہ نفل کا مستحق ہو گا خواہ وہ ایک ہو یا جماعت اور رہا اجتماع تو وہ شرط نہیں ہے! کیوں کہ جب کوئی ایک فرد دخول پر اقدام کرتا ہے اور دوسرا پیچھے رہ جاتا ہے تو دوسرے کا پیچھے رہ جانا پہلے داخل ہونے والے شخص کو استحقاق سے محروم نہیں کرتا اور یہاں اجتماع فی الدخول کے شرط نہ ہونے پر قرینہ بھی موجود ہے کہ جب دس آدمیوں کے ایک ساتھ داخل ہونے کی صورت میں دس آدمیوں کی ایک جماعت نفل کی مستحق ہے تو یکے بعد دیگرے دس آدمیوں کے داخل ہونے کی صورت میں سب سے پہلے داخل ہونے والا ایک شخص بدرجہ اولیٰ نفل کا مستحق ہو گا اور یہاں اس پر بھی کوئی دلیل نہیں ہے کہ جب قلعے میں اولاً ایک جماعت مجتہداً داخل ہو تو اس جماعت کا ہر فرد نفل تام کا مستحق ہو، بلکہ یہ کلام اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ جمیع افراد نفل واحد کے مستحق ہوں! لہذا یہ کلام سابق فی الدخول سے مجاز ہو گا اور سابق فی الدخول ایک بھی ہو سکتا ہے اور جماعت بھی گویا یہ عموم مجاز کے قبیل سے ہوا جس کے تحت معنی حقیقی بھی داخل ہے، حاصل یہ ہوا کہ پوری جماعت

کا مستحق انعام ہونا معنی حقیقی کی وجہ سے اور ترتیب وار داخل ہونے کی صورت میں پہلے بعض کا مستحق انعام ہونا معنی مجازی کی وجہ سے نہیں، بلکہ جماعت کی صورت میں داخل ہونے کے وقت سب کے لیے ایک نفل کا ملنا اور ترتیب وار داخل ہونے کے وقت اول کو پورا نفل ملنا عموم مجاز کے طور پر ہے۔

(مَسْأَلَةٌ: حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَا تَعْمُ لِأَنَّ الْفِعْلَ الْمَحْكِي عَنْهُ، وَاقَعَ عَلَى صِفَةٍ مُعَيَّنَةٍ نَحْوُ "صَلَّى النَّبِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْكَعْبَةِ" فَيَكُونُ هَذَا فِي مَعْنَى الْمُشْتَرَكِ فَلْيُشَامَلْ فَإِنْ تَرَجَّحَ بَعْضُ الْمَعْنَى بِالرَّأْيِ لِفَذَاكَ، وَإِنْ ثَبَتَ التَّسَاوِي فَالْحُكْمُ فِي الْبَعْضِ يَثْبُتُ بِفِعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَفِي الْبَعْضِ الْآخَرِ بِالْقِيَاسِ) قَالَ وَالشَّافِعِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لَا يَجُوزُ الْفَرَضُ فِي الْكَعْبَةِ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ اسْتِدْلَالًا بِبَعْضِ أَجْزَاءِ الْكَعْبَةِ، وَيُحْمَلُ فِعْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى النَّفْلِ، وَلَنَحْنُ نَقُولُ لَمَّا ثَبَتَ جَوَازُ الْبَعْضِ بِفِعْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَالتَّسَاوِي بَيْنَ الْفَرَضِ، وَالنَّفْلِ فِي أَمْرِ الْإِسْتِقْبَالِ حَالَةً إِلَّا خِيَارًا ثَابِتًا فَيَثْبُتُ الْجَوَازُ فِي الْبَعْضِ الْآخَرِ قِيَاسًا (وَأَمَّا نَحْوُ "قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ" فَلَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ، وَهُوَ عَامٌّ لِأَنَّهُ نَقْلُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى، وَلِأَنَّ الْجَارَ عَامٌّ) جَوَابُ إِشْكَالٍ وَهُوَ أَنْ يُقَالَ حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَمَّا لَمْ تَعْمُ فَمَا رَوَى أَنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَضَى بِالشُّفْعَةِ لِلْجَارِ لَا يَنْدُلُ عَلَى ثُبُوتِ الشُّفْعَةِ لِلْجَارِ الَّذِي لَا يَكُونُ شَرِيكًا فَأُجَابَ بِأَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنْ بَابِ حِكَايَةِ الْفِعْلِ بَلْ هُوَ نَقْلُ الْحَدِيثِ بِالْمَعْنَى فَهُوَ حِكَايَةُ عَنْ قَوْلِ النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ الشُّفْعَةُ ثَابِتَةٌ لِلْجَارِ، وَلَيْتُنْ سَلَّمْنَا أَنَّهُ حِكَايَةُ الْفِعْلِ لَكِنَّ الْجَارَ عَامٌّ لِأَنَّ اللَّامَ لَا تَسْتَفْرِاقُ الْجَنْسِ لِعَدَمِ الْمَعْنُودِ فَصَارَ كَأَنَّهُ قَالَ قَضَى عَلَيْهِ السَّلَامُ بِالشُّفْعَةِ لِكُلِّ جَارٍ.

ترجمہ : (مسئلہ: فعل کی حکایت عام نہیں ہوتی؛ کیوں کہ وہ فعل جس کی حکایت کی گئی ہے ایک صفت معینہ پر واقع ہوتا ہے جیسے: "صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی الکعبہ" یعنی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ میں نماز ادا فرمائی تو یہ مشترک کے

معنی میں ہوگا! لہذا شامل کیا جائے گا اگر کوئی معنی رائج قرار پائے تو اس پر عمل کیا جائے گا اور اگر تساوی ثابت ہو تو بعض میں حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوگا اور بعض دوسرے میں قیاس سے ثابت ہوگا) اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا کہ کعبہ میں فرض نماز جائز نہیں ہے؛ کیوں کہ اس سے بعض اجزائے کعبہ کا استدبار لازم آتا ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل کو نقل پر محمول کیا جائے گا اور ہم کہتے ہیں کہ جب بعض افعال کا جواز آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہو گیا اور حالت اختیار میں فرض و نقل کے درمیان استقبال کے معاملہ میں تساوی ثابت ہے تو بعض دوسرے افراد میں قیاس سے جواز ثابت ہو جائے گا (اور رہی بات "قضی بالشفعة للجار" کے مثل کی تو وہ اس قبیل سے نہیں ہے اور وہ عام ہے؛ کیوں کہ وہ حدیث کو معنی کے ساتھ نقل کرتا ہے اور اس لیے کہ "جار" عام ہے) یہ ایک اشکال کا جواب ہے اور وہ اشکال یہ ہے کہ کہا جائے: حکایت فعل جب عام نہیں ہوتی تو جو مردی ہے کہ نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے پڑوسی کے لیے شفعہ کا فیصلہ فرمایا یہ دلالت نہیں کرے گا اس پڑوسی کے لیے شفعہ کے ثبوت پر جو شریک نہ ہو تو جواب دیا کہ یہ حکایت فعل کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ وہ حدیث کو معنی کے ساتھ نقل کرتا ہے تو وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "الشفعة ثابتة للجار" کی حکایت ہے اور اگر ہم تسلیم کر لیں کہ یہ حکایت فعل ہے تو پھر ہم کہتے ہیں کہ جار عام ہے؛ اس لیے کہ لام استغراق جنس کے لیے ہے؛ کیوں کہ کوئی معبود نہیں ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا کہ گویا نبی صلی اللہ علیہ وسلم نے ہر پڑوسی کے لیے شفعہ کا فیصلہ فرمایا۔

تشریح: اگر کوئی صحابی نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فعل نقل کرے جو ہر عام ہو تو یہ فعل عام ہوگا یا نہیں، اس سلسلے میں اختلاف ہے، کچھ لوگ عام کہتے ہیں مگر اکثر لوگ اس کے عموم کے قائل نہیں ہیں؛ کیوں کہ وہ فعل ایک خاص صورت پر واقع ہوگا مثلاً رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے خانہ کعبہ میں نماز ادا فرمائی تو آپ کی یہ نماز ایک خاص صفت پر تھی کہ یہ نماز لیل تھی، آپ مغربی دیوار سے اسنے قاصدے پر تھے، یہ واقعہ فتح مکہ یا حجۃ الوداع کے موقع پر پیش آیا تھا، ظاہر ہے کہ ان تخصیصات کے بعد یہ فعل عموم کا فائدہ نہیں دے گا۔ پھر

جو لوگ عام نہیں مانتے ان کے درمیان بھی تھوڑا سا اختلاف ہے، امام شافعی رحمۃ اللہ کا یہ کہنا ہے کہ وہ فعل عام نہیں ہوگا بلکہ اسی صفت کے ساتھ خاص ہوگا جس صفت کے ساتھ وہ فعل نی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول ہوگا لیکن احناف اس بات کے قائل ہیں کہ وہ مشترک کے حکم میں ہوگا لہذا اگر اس کے بعض معانی دلیل کے ذریعے رائج قرار پائیں تو اسی کے مطابق عمل کیا جائے گا ورنہ حکم تمام معانی میں ثابت ہوگا: کیوں کہ اس صورت میں سارے معانی برابر ہوں گے، بعض میں حکم نبی صلی اللہ علیہ وسلم کے فعل سے ثابت ہوگا اور بعض میں قیاس سے ثابت ہوگا چنانچہ حدیث مذکور کے حوالے سے امام شافعی اس بات کے قائل ہیں کہ یہ جواز صرف نفل نمازوں کے ساتھ خاص ہے فرض نماز کعب میں جائز نہیں کیوں کہ کعب میں نماز پڑھنے سے کعب کا استہ بار لازم آتا ہے جو صحیح نہیں ہے مگر نفل نماز کے بارے میں چوں کہ آپ کا فعل منقول ہے اس لیے صرف نفل نماز جائز ہوگی فرض نماز جائز نہیں ہوگی، لیکن احناف اس بات کے قائل ہیں کہ نماز کی تمام حالتیں برابر ہیں، خواہ نماز نفل ہو یا فرض، حالت اختیار میں دونوں میں استقبال قبلہ ضروری ہے کسی نماز میں بھی استہ بار درست نہیں ہے لیکن جب ایک حالت میں نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے بعض اجزائے قبلہ کا استقبال نہ کرنے کا جواز ثابت ہو گیا تو باقی حالتوں میں بھی قیاس کے ذریعے جواز ثابت ہو جائے گا گویا نفل کی صورت میں جواز آپ کے فعل سے اور فرض کی صورت میں جواز قیاس کے ذریعے ثابت ہوگا۔

واما نحو قضی بالشفعہ للجار: اس عبارت سے ایک اعتراض کا جواب دیا گیا ہے مگر اعتراض سمجھنے سے پہلے یہ ذہن نشیں کر لیں کہ شریک فی نفس المسبح اور شریک فی حق المسبح کے لیے حق شفعہ بالاتفاق ثابت ہے یعنی جو مکان میں مثلاً شریک ہے یا مکان اور کھیت کے راستے اور وسائل آبپاشی وغیرہ میں شریک ہے ان دونوں کے لیے بالاتفاق حق شفعہ ثابت ہے لیکن پڑوسی اور جار ملاصق کے لیے حق شفعہ ثابت ہے یا نہیں؟ اس سلسلے میں اختلاف ہے احناف کے نزدیک اس کے لیے بھی حق شفعہ ثابت ہے اور امام شافعی کے نزدیک اس کے لیے حق شفعہ ثابت نہیں ہے احناف نے اپنے موقف پر حدیث پاک

”قضى بالشفعة للجار“ سے استدلال کیا ہے کہ یہاں جار عام ہے جو اس پڑوسی کو بھی شامل ہے جو شریک ہو اور اس پڑوسی کو بھی شامل ہے جو شریک نہ ہو۔ جب یہ تمہید ذہن نشیں ہو گئی تو اعتراض سنئے:

اعتراض: جب آپ کے نزدیک حکایت فعل سے عموم ثابت نہیں ہوتا تو یہاں بھی عموم نہیں ہونا چاہیے؛ کیوں کہ یہاں سرکارِ دو عالم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک فعل نقل کیا گیا ہے جب کہ آپ ہر طرح کے پڑوسی کے لیے اسی حدیث کی بنیاد پر حق شفعہ ثابت مانتے ہیں۔

جواب (۱): یہ حدیث حکایت بالفعل کے قبیل سے نہیں ہے بلکہ نقل بالمعنی کے قبیل سے ہے کہ اس میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم سے منقول حدیث کا معنی نقل کیا گیا ہے اور وہ حدیث یہ ہے ”الشفعة ثابتة للجار“ تو اس فیصلے کو صحابی نے اپنے الفاظ میں نقل کر دیا؛ لہذا اعتراض درست نہیں ہے۔

جواب (۲): اگر اسے حکایت بالفعل کے قبیل سے مان لیا جائے جب بھی کوئی حرج نہیں ہے؛ اس لیے کہ ہمارے استدلال کی بنیاد اس پر نہیں ہے کہ حکایت فعل میں عموم ہوتا ہے بلکہ استدلال کی بنیاد اس پر ہے کہ ”الجار“ میں لام تعریف استغراق کے لیے ہے جو ہر پڑوسی کو عام ہے؛ کیوں کہ یہ لام عہد کے لیے نہیں ہے اس لیے کہ معبود کا کوئی تذکرہ نہیں ہے اور جب عہد کے لیے نہیں ہے تو لام محالہ استغراق کے لیے ہوگا گویا ”قضى بالشفعة للجار“ کا مطلب ”قضى بالشفعة لكل جار“ ہے۔

(مَسْأَلَةٌ: اللَّفْظُ الَّذِي وَرَدَ بَعْدَ سُؤَالٍ أَوْ حَادِثَةٍ إِمَّا أَنْ لَا يَكُونَ مُسْتَقْبَلًا أَوْ يَكُونَ فَحِينَئِذٍ إِمَّا أَنْ يَخْرُجَ مَخْرَجَ الْجَوَابِ قِطْعًا أَوْ الظَّاهِرُ أَنَّهُ جَوَابٌ مَعَ اِحْتِمَالٍ الْإِبْتِدَاءِ أَوْ بِالْعَكْسِ) أَيِ الظَّاهِرِ أَنَّهُ اِبْتِدَاءُ الْكَلَامِ مَعَ اِحْتِمَالٍ الْجَوَابِ (نَحْوُ أَلَيْسَ لِي عَلَيْكَ كَذًا فَيَقُولُ بَلَى أَوْ كَانَ لِي عَلَيْكَ كَذًا فَيَقُولُ نَعَمْ) هَذَا نَظِيرُ غَيْرِ الْمُسْتَقْبَلِ (وَنَحْوُ "سَهَا النَّبِيُّ ﷺ فَسَجَدَ" وَرَأَى مَا عَزَّ فَرَجَمَ) هَذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقْبَلِ الَّذِي هُوَ جَوَابٌ قِطْعًا (وَنَحْوُ تَعَالَ تَعَدُّ مَعِيَ فَقَالَ إِنْ تَعَدَّيْتُ فَكُذًا مِنْ غَيْرِ زِيَادَةٍ) هَذَا نَظِيرُ

الْمُسْتَقِيلُ الَّذِي الظَّاهِرُ أَنَّهُ جَوَابٌ (وَنَحْوُ) أَنْ تَغْدِيَتْ الْيَوْمَ مَعَ زِيَادَةِ عَلَى
قَدْرِ الْجَوَابِ (هَذَا نَظِيرُ الْمُسْتَقِيلِ الَّذِي الظَّاهِرُ أَنَّهُ ابْتِدَاءٌ مَعَ اِحْتِمَالِ
الْجَوَابِ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ ذَكَرَ لَفْظُ نَحْوٍ فَهُوَ نَظِيرُ قِسْمٍ وَاحِدٍ (فِي الثَّلَاثَةِ
الْأُولَى يُحْمَلُ عَلَى الْجَوَابِ ، وَفِي الرَّابِعِ يُحْمَلُ عَلَى الْإِبْتِدَاءِ عِنْدَنَا حَمْلًا
لِلزِّيَادَةِ عَلَى الْإِفَادَةِ ، وَلَوْ قَالَ غَنِيَتْ الْجَوَابُ صَدَقَ دِيَانَةٌ ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ
رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يُحْمَلُ عَلَى الْجَوَابِ) ، وَهَذَا مَا قِيلَ إِنَّ الْعِبْرَةَ لِعُمُومِ
الْلَفْظِ لَا لِيَخْصُوصِ السَّبَبِ عِنْدَنَا فَإِنَّ الصَّحَابَةَ ، وَمَنْ بَعْدَهُمْ تَمَسَّكُوا
بِالْعُمُومَاتِ الْوَارِدَةِ فِي حَوَادِثٍ خَاصَّةٍ

ترجمہ : (مسئلہ : وہ لفظ جو کسی سوال یا حادثے کے بعد واقع ہو یا تو وہ غیر مستقل ہوگا یا
مستقل ہوگا اور اس وقت یا تو قطعی طور پر جواب کی جگہ نکلے گا یا ظاہر ہوگا کہ وہ جواب ہے
ساتھ ہی ابتدا کا احتمال ہوگا یا اس کے برعکس ہوگا) یعنی ظاہر یہ ہوگا کہ وہ ابتداء کے کلام ہے
ساتھ ہی جواب کا احتمال ہوگا (جیسے ایک آدمی کسی کو مخاطب کرتے ہوئے کہے ”الیس لی
علیک کذا“ تو وہ مخاطب جواب میں کہے ”نعم“) یہ غیر مستقل کی نظیر ہے (اور جیسے
”سہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد“ اور ”زنی ما عز فرجم“) یہ اس
مستقل کی نظیر ہے جو قطعی طور پر جواب ہو (اور جیسے ایک آدمی نے کسی کو مخاطب کرتے
ہوئے کہا ”تعالی تغد معی“ تو مخاطب نے جواب میں کہا ”ان تغدیت فکذا“ یہ
اس مستقل کی نظیر ہے جس کا جواب ہونا ظاہر ہے اور جیسے جواب میں مخاطب نے کہا ”ان
تغدیت الیوم“ جواب کی ضروری مقدار پر اضافہ کے ساتھ) یہ اس مستقل کی نظیر ہے
جس کا ظاہر یہ ہے کہ وہ ابتداء کے کلام ہے مگر جواب ہونے کا بھی احتمال ہے تو جہاں جہاں
لفظ ”نحو“ مذکور ہے وہ ایک ایک قسم کی نظیر ہے ، ہمارے نزدیک پہلی تین صورتوں میں
جواب پر محمول کیا جائے گا اور چوتھی صورت میں ابتداء کے کلام پر محمول کیا جائے گا ؛ تاکہ
زیادتی فائدہ پر محمول ہو اور اگر اس نے چوتھی صورت میں کہا کہ میں نے جواب کا ارادہ کیا
تھا تو دیا یہ اس کی تصدیق کی جائے گی اور امام شافعی کے نزدیک جواب پر محمول کیا جائے

کا) اور یہ وہ ہے جو کہا گیا ہے کہ ہمارے نزدیک اعتبار عموم لفظ کا ہے، خصوص سبب کا نہیں؛ کیوں کہ صحابہ اور ان کے بعد والوں نے خاص حوادث میں وارد ہونے والے عمومات سے استدلال کیا ہے۔

تشریح: جب کوئی کلام سوال یا حادثے کے بعد مذکور ہو اور سوال یا حادثے کا اس کلام سے تعلق بھی ہو تو اس کی چار صورتیں ہوں گی اور وہ اس طرح کہ کلام دو حال سے خالی نہیں ہوگا یا تو غیر مستقل ہوگا یعنی جب تک اس سوال یا حادثے کا اعتبار نہ کیا جائے تب تک اس لفظ سے کوئی فائدہ حاصل نہیں ہوگا تو یہ پہلی قسم ہے اور اگر وہ کلام مستقل ہو یعنی ماقبل کے ساتھ متعلق ہوئے بغیر بھی مفید ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جواب بننا متعین ہوگا تو یہ دوسری قسم ہے یا متعین نہ ہو تو پھر دو حال سے خالی نہیں یا تو اس کا جواب ہونا ظاہر ہوگا اور اس میں استیناف کا بھی احتمال ہوگا تو یہ تیسری قسم ہے اور اگر اس کا الٹا ہو یعنی اس کا مستانف ہونا ظاہر ہوگا اور جواب کا احتمال ہوگا تو یہ قسم رابع ہے، ذیل میں ہر ایک کی تعریف مثال کے ساتھ درج کی جا رہی ہے۔

قسم اول: سوال یا حادثے کے بعد واقع ہونے والا لفظ غیر مستقل ہو یعنی ماقبل سے متعلق ہوئے بغیر مکمل فائدہ نہ دے جیسے ایک آدمی نے کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہا: "ایس لی علیک الف" کیا تم پر میرے ہزار روپے نہیں ہیں تو اس نے جواب میں کہا "بلی" کیوں نہیں، تو یہاں "بلی" کلام غیر مستقل ہے اسی طرح ایک آدمی نے کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہا "لی علیک الف" تم پر میرے ایک ہزار روپے ہیں تو مخاطب نے جواب میں کہا "نعم" ہاں تو یہاں "نعم" غیر مستقل ہے؛ کیوں کہ جب تک سوال یا حادثے کا اعتبار نہ کیا جائے تب تک یہ کسی معنی تام کے لیے مفید نہیں ہوں گے۔

قسم ثانی: جواب میں واقع ہونے والا لفظ ایسا کلام مستقل ہو جس کا جواب بننا متعین ہو جیسے: سہا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فسجد "نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم سے سہو ہوا تو آپ نے سجدہ فرمایا، یہاں "فسجد" کلام مستقل ہے اور قطعی طور پر ماقبل کا جواب ہے اسی طرح "زنی ما عز لرجم" حضرت ماعز اسلمی سے زنا کا صدور ہوا تو

انہیں رجم کیا گیا، یہاں بھی ”لرجم“ کلام مستقل ہے جس کا جواب بنتا متعین ہے۔
قسم ثالث: جواب میں واقع ہونے والا لفظ کلام مستقل ہو اور ماقبل کا جواب ہونا ظاہر ہو مگر استیناف کا بھی احتمال ہو جیسے کسی نے مخاطب سے کہا ”تعال تغد معی“ آؤ میرے ساتھ دوپہر کا کھانا کھاؤ تو اس نے جواب میں کہا ”ان تغدیت فعبدی حر“ اگر میں نے دوپہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، یہاں ظاہر یہی ہے کہ یہ ماقبل کا جواب ہے مگر اس کے ساتھ کلام مستأنف ہونے کا بھی احتمال ہے۔

قسم رابع: جواب میں واقع ہونے والا لفظ کلام مستقل ہو اور اس کا کلام مستأنف ہونا ظاہر ہو، مگر جواب کا بھی احتمال ہو جیسے: مخاطب سوال مذکور کے جواب میں اضافہ کر کے یوں کہے ”ان تغدیت الیوم فعبدی حر“ اگر میں نے آج دوپہر کا کھانا کھایا تو میرا غلام آزاد ہے، یہاں استیناف کا ہونا ظاہر ہے مگر جواب کا بھی احتمال ہے۔

ففي الثلاثة الاول: یہاں سے چاروں قسموں کا حکم بیان کر رہے ہیں کہ پہلی تین صورتوں میں ان الفاظ کو جواب پر محمول کیا جائے گا اور چوتھی صورت میں استیناف پر محمول کیا جائے گا، جواب پر محمول نہیں کیا جائے گا؛ تاکہ یہ زیادتی فائدے کا سبب ہو؛ کیوں کہ اگر جواب پر محمول کیا جائے تو ”الیوم“ کی زیادتی لغو ہو جائے گی؛ لہذا جب یہ استیناف پر محمول ہوگا تو اگر اس نے اسی دن دوپہر کا کھانا کھایا خواہ دعوت دینے والے کے ساتھ یا کسی اور کے ساتھ یا اپنے گھر جا کر بہر حال وہ حائث ہو جائے گا، اور اس کا غلام آزاد ہو جائے گا، ہاں اگر چوتھی صورت میں متکلم یہ کہے کہ میں نے جواب کا ارادہ کیا تھا تو دیا نہ اس کی تصدیق کی جائے گی؛ کیوں کہ اس میں جواب کا احتمال بہر حال موجود ہے اور کلام محتمل میں نیت سے کسی ایک شق کی تعمین ہو جاتی ہے لیکن قضاء اس کی تصدیق نہ کی جائے گی؛ کیوں کہ اولاً تو یہ خلاف ظاہر ہے اور دوسری بات یہ کہ اس میں اس کا ذاتی فائدہ ہے اور ایسی صورتوں میں قضاء تصدیق نہیں کی جاتی مگر امام شافعی کے نزدیک اگر اس آدمی نے اسی دن اپنے گھر جا کر یا کسی اور کے ساتھ کھانا کھایا تو حائث نہ ہوگا۔

وهذا ما قيل: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ چوتھی صورت کو جواب پر محمول کرنے کی

وجہ یہ ہے کہ احناف کے نزدیک یہ مسلم اصول ہے کہ اعتبار عموم لفظ کا ہوتا ہے، خصوص سبب کا نہیں ہوتا ہے؛ کیوں کہ صحابہ کرام اور ان کے بعد والوں نے حوادث خاصہ میں وارد ہونے والے عموماً سے استدلال کیا ہے مثلاً آیت ظہار خولہ بنت سعد کے بارے میں بازل ہوئی ہے لیکن آج بھی کوئی ظہار کا ارتکاب کرتا ہے تو اس پر کفارہ ظہار واجب ہوگا۔

(فَضَّلَ حُكْمَ الْمُطْلَقِ أَنْ يَجْرِيَ عَلَى إِطْلَاقِهِ كَمَا أَنَّ الْمُقَيَّدَ عَلَى تَقْيِيدِهِ فَإِذَا ، وَرَدًا) أَيِ الْمُطْلَقِ ، وَالْمُقَيَّدُ (فَإِنْ اِخْتَلَفَ الْحُكْمُ لَمْ يُحْمَلِ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِلَّا فِي مِثْلِ قَوْلِنَا أَعْتَقْتُ عَنِّي رَقَبَةً ، وَلَا تَمْلِكُنِي رَقَبَةُ كَافِرَةٍ فَإِلَّا غَتَاقٍ يَتَقَيَّدُ بِالْمُؤْمِنَةِ) أَيْ إِلَّا فِي كُلِّ مَوْضِعٍ يَكُونُ الْحُكْمَانِ الْمَذْكُورَانِ مُخْتَلِفَيْنِ لَكِنْ يَسْتَلْزِمُ أَخَذَهُمَا حُكْمًا غَيْرَ مَذْكُورٍ يَوْجِبُ تَقْيِيدَ الْآخِرِ كَالْمِثَالِ الْمَذْكُورِ فَإِنَّ أَخَذَ الْحُكْمَيْنِ إِيْجَابَ الْإِغْتَاقِ ، وَالثَّانِي نَفْيِ تَمْلِيكِ الْكَافِرَةِ ، وَهُمَا حُكْمَانِ مُخْتَلِفَانِ لَكِنْ نَفْيِ تَمْلِيكِ الْكَافِرَةِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيِ إِغْتَاقِهَا ضَرُورَةً أَنْ إِيْجَابَ الْإِغْتَاقِ يَسْتَلْزِمُ إِيْجَابَ التَّمْلِيكِ ، وَنَفْيِ الْإِغْتَاقِ يَسْتَلْزِمُ نَفْيِ التَّمْلِيكِ فَصَارَ كَقَوْلِهِ لَا تُعْتِقُ عَنِّي رَقَبَةً كَافِرَةً ثُمَّ هَذَا أَوْجَبَ تَقْيِيدَ الْأَوَّلِ أَيْ إِيْجَابَ الْإِغْتَاقِ بِالْمُؤْمِنَةِ

ترجمہ : (مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوگا جیسا کہ مقید اپنی تقید پر جاری ہوتا ہے؛ لہذا جب وہ دونوں وارد ہو جائیں) یعنی مطلق اور مقید (پس اگر دونوں کا حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا مگر "اعتق عنی رقبۃ ولا تملکنی رقبۃ کافرة" جیسے قول میں تو اعتاق یہاں رقبہ مومنہ کے کے ساتھ مقید ہوگا) یعنی مگر ہر اس جگہ میں جہاں مذکورہ دونوں حکم مختلف ہوں لیکن ان میں کا ایک ایسے حکم کو مستلزم ہو جو مذکور نہیں ہے تو وہ دوسرے کی تقید کو واجب کرے گا جیسے: مثال مذکور میں اس لیے کہ دو حکموں میں سے ایک اعتاق کا واجب کرنا ہے اور دوسرا تملیک کافرہ کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لیکن تملیک کافرہ کی نفی اعتاق کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے؛ کیوں کہ یہ بات بدیہی ہے کہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم ہے اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو

مستلزم ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا کہ گویا اس نے کہا ہو "لا تعنی عنی رقبۃ کافرة" تو اس نے اول کی تنقید کو واجب کیا یعنی اعتاق رقبۃ کو مومنہ کے ساتھ مقید کرنے کو واجب کیا **تشریح:** خاص اور عام کے مباحث سے فارغ ہونے کے بعد مصنف علیہ الرحمہ مطلق اور مقید کے احکام کو بیان فرما رہے ہیں، تقسیم اول کی ابتدا میں مطلق اور مقید کا ذکر اجمالاً آچکا تھا یہاں سے ان دونوں کی تفصیل کر رہے ہیں، چنانچہ فرمایا کہ مطلق کا حکم یہ ہے کہ وہ اپنے اطلاق پر جاری ہوتا ہے، جس طرح مقید اپنی تنقید پر جاری ہوتا ہے؛ لہذا اگر مطلق اور مقید دونوں وارد ہو جائیں اور دونوں کا حکم مختلف ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا یعنی مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تنقید پر جاری ہوگا۔

الافی مثل قولہ: یہاں سے ایک ایسی صورت کو بیان فرما رہے ہیں جس میں اختلاف حکم کے باوجود مطلق، مقید پر محمول ہو رہا ہے، وہ صورت یہ ہے کہ جب ایک آدمی نے کسی سے خطاب کرتے ہوئے کہا "أعتق عنی رقبۃ ولا تملکنی رقبۃ کافرة" یعنی میری جانب سے ایک رقبۃ آزاد کرو اور مجھے رقبۃ کافرہ کا مالک نہ بناؤ، تو پہلا حکم یعنی اعتاق رقبۃ کا حکم مطلق ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ میری طرف سے کوئی بھی رقبۃ آزاد کر دو، خواہ مومنہ ہو یا کافرہ اور دوسرا حکم یعنی "لا تملکنی رقبۃ کافرة" مقید ہے؛ کیوں کہ اس میں رقبۃ کافرہ کی تملیک سے مخاطب کو منع کیا جا رہا ہے تو یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا اور مخاطب کو صرف رقبۃ مومنہ ہی آزاد کرنے کا حق ہوگا، یہ تو محض ایک مثال ہے ورنہ وہ تمام مقامات جہاں مذکور دو حکم مختلف ہوں مگر ان میں سے ایک ایسے حکم کو مستلزم ہو جو کلام میں مذکور نہیں ہے تو ایسے تمام مقامات میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسے: مثال مذکور میں ایک حکم اعتاق کا واجب کرنا ہے اور دوسرا تملیک کافرہ کی نفی کرنا ہے اور یہ دونوں حکم مختلف ہیں لیکن تملیک کافرہ کی نفی اعتاق کافرہ کی نفی کو مستلزم ہے؛ کیوں کہ ایجاب اعتاق ایجاب تملیک کو مستلزم ہے اور لازم کی نفی ملزوم کی نفی کو مستلزم ہوتی ہے تو یہ ایسے ہی ہو گیا جیسے قائل نے کہا ہو "لا تعنی عنی رقبۃ کافرة" یعنی میری طرف سے رقبۃ آزاد تو کرو لیکن رقبۃ کافرہ آزاد مت کرو؛ لہذا حکم اول جو مطلق تھا اب مقید ہو جائے گا

اور مخاطب صرف رقبہ موتی کو آزاد کرنے کا پابند ہوگا تو اب غور کیجیے کہ "لا تعتق عنی رقبۃ کافرة" ایسا حکم ہے جو کلام میں مذکور نہیں ہے لیکن قائل کا قول "لا تملکنی رقبۃ کافرة" اس کو سترزم ہے؛ کیوں کہ نفی لازم نفی ملزوم کو سترزم ہوتی ہے۔

(وَإِنْ اتَّخَذَ) أَى الْحُكْمُ (فَإِنْ اخْتَلَفَتِ الْحَادِثَةُ كُفَّارَةُ الْيَمِينِ ، وَكُفَّارَةُ الْقَتْلِ لَا يُحْمَلُ عِنْدَنَا ، وَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يُحْمَلُ)
 سَوَاءٌ اقْتَضَى الْقِيَاسُ أَوْ لَا (وَبَعْضُهُمْ زَادُوا إِنْ اقْتَضَى الْقِيَاسُ) أَى بَعْضُ أَصْحَابِ الشَّافِعِيِّ زَادُوا أَنَّهُ يُحْمَلُ عَلَيْهِ إِنْ اقْتَضَى الْقِيَاسُ حُمْلَهُ عَلَيْهِ (وَإِنْ اتَّخَذَتْ) أَى الْحَادِثَةُ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ مَثَلًا (فَإِنْ دَخَلَ عَلَى السَّبَبِ نَحْوُ "أَدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ وَأَدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ") أَى دَخَلَ النَّحْوُ الْمَطْلُوقُ ، وَالْمُقَيَّدُ عَلَى السَّبَبِ فَإِنَّ الرَّأْسَ سَبَبٌ لَوْحُوبِ صَدَقَةِ الْفِطْرِ ، وَقَدْ ، وَرَدَ نَصَانِ يَدُلُّ أَخْلُفَا عَلَى أَنَّ الرَّأْسَ الْمَطْلُوقَ سَبَبٌ ، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ" وَيَدُلُّ الْآخَرُ أَنَّ رَأْسَ الْمُسْلِمِ سَبَبٌ ، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ "أَدُوا عَنْ كُلِّ حُرٍّ وَعَبْدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ" (لَمْ يُحْمَلْ عِنْدَنَا بَلْ يَجِبُ الْعَمَلُ بِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا إِذَا لَا تَنَالِي فِي الْأَسْبَابِ) بَلْ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ الْمَطْلُوقُ سَبَبًا ، وَالْمُقَيَّدُ سَبَبًا (بِخِلَافِهَا) أَى لِلشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى يَتَعَلَّقُ بِقَوْلِهِ لَمْ يُحْمَلْ عِنْدَنَا (وَإِنْ دَخَلَ) أَى الْمَطْلُوقُ ، وَالْمُقَيَّدُ (عَلَى الْحُكْمِ) أَى فِي صُورَةِ اتِّخَادِ الْحَادِثَةِ (نَحْوُ "فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ" مَعَ قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُ ، وَهِيَ ثَلَاثَةُ أَيَّامٍ مُتَابِعَاتٍ) فَإِنَّ الْحُكْمَ وَجُوبَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مِنْ غَيْرِ تَقْيِيدٍ بِالْمُتَابِعِ ، وَفِي قِرَاءَةِ ابْنِ مَسْعُودٍ الْحُكْمَ وَجُوبَ صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَابِعَاتٍ (يُحْمَلُ بِالِاتِّفَاقِ لِامْتِنَاعِ الْجَمْعِ بَيْنَهُمَا) فَإِنَّ الْمَطْلُوقَ يُوجِبُ اجْزَاءَ غَيْرِ الْمُتَابِعِ ، وَالْمُقَيَّدُ يُوجِبُ عَدَمَ اجْزَائِهِ (هَذَا إِذَا كَانَ الْحُكْمُ مُثَبَّتًا فَإِنْ كَانَ مُنْفِيًا نَحْوُ لَا تُعْتَقِ رَقَبَةً ، وَلَا تُعْتَقِ رَقَبَةً كَافِرَةً لَا يُحْمَلُ اتِّفَاقًا فَلَا تُعْتَقِ أَصْلًا

ترجمہ: (اور اگر متحد ہو) یعنی حکم (تو اگر حادثہ مختلف ہو جیسے کفارہ یمین اور کفارہ قتل تو ہمارے نزدیک مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا، اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک محمول ہوگا) خواہ قیاس اس کا تقاضہ کرے یا نہ کرے (اور بعض لوگوں نے "ان اقتضی القیاس" کا اضافہ کیا ہے) یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے بعض اصحاب نے یہ اضافہ کیا ہے کہ مطلق کو مقید پر اس وقت محمول کیا جائے گا جب قیاس اس کا تقاضا کرے (اور اگر ایک ہو) یعنی حادثہ جیسے صدقہ فطر مثال کے طور پر (تو اگر یہ دونوں سبب پر داخل ہوں جیسے: "ادوا عن کل حر وعبد" اور "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین") یعنی نص مطلق اور مقید سبب پر داخل ہوں؛ کیوں کہ اس صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے اور دونوں وارد ہیں جن میں سے ایک کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ اس مطلق سبب ہے اور وہ نص نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا قول "ادوا عن کل حر وعبد" ہے اور دوسری نص اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ اس مسلم سبب ہے اور وہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد "ادوا عن کل حر وعبد من المسلمین" ہے (تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک پر عمل کرنا واجب ہوگا؛ کیوں کہ اسباب میں منافات نہیں ہے) یعنی ممکن ہے کہ مطلق بھی سبب ہو اور مقید بھی سبب ہو (ان کے برخلاف) یعنی امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس میں اختلاف ہے ماتن کا قول "خلافا لہ" ان کے قول "بحمل عندنا" سے متعلق ہے (اور اگر وہ دونوں داخل ہوں) یعنی مطلق اور مقید (حکم پر) یعنی حادثے کے متحد ہونے کی صورت میں (جیسے "فصیام ثلاثة ایام" حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت کے ساتھ اور یہ "ثلاثة ایام متتابعات" ہے) کیوں کہ تین دن روزے کے وجوب کا حکم تابع کی قید کے ساتھ نہیں ہے اور عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت میں پے درپے تین دن روزہ رکھنے کا حکم ہے (تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان جمع ممکن نہیں ہے) کیوں کہ نص مطلق غیر متتابع صیام کو جائز قرار دے رہی ہے اور نص مقید ناجائز قرار دے رہی ہے (یہ اس وقت ہے جب حکم مثبت ہو تو اگر حکم منفی

ہو جائے: ”لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة“ تو بالاتفاق مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا اور کسی قسم کے رقبہ کو آزاد نہیں کیا جائے گا۔

تشریح: وان اتحد ای الحکم: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مطلق و مقید دونوں وارد ہوں اور دونوں کا حکم ایک ہو مگر حادثہ مختلف ہو تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک اس صورت میں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا خواہ قیاس اس کا تقاضا کرے یا نہ کرے جب کہ بعض شوافع اس بات کے قائل ہیں کہ اگر قیاس تقاضا کرے گا تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا ورنہ نہیں، مثال کے طور پر کفار و یمین کے بارے میں اللہ رب العزت کا ارشاد ہے ”فکفار تہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون اہلیکم او کسوتہم او تحریر رقبة“ اور کفار و قتل کے بارے میں ارشاد فرمایا ”ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبة مومنة“ تو پہلی نص مطلق ہے اور دوسری مقید ہے اور دونوں نصوص میں حکم متحد ہے یعنی بطور کفار و غلام کو آزاد کرنا مگر واقعات دونوں الگ الگ ہیں پہلے کا تعلق یمین سے ہے اور دوسرے کا تعلق قتل خطا سے ہے؛ لہذا ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر جاری ہوگا، چنانچہ کفار و قتل میں تو رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری ہوگا مگر کفارہ یمین میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری نہیں ہے بلکہ رقبہ کافرہ سے بھی کفارہ یمین کی ادائیگی ہو جائے گی اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، اگر کسی نے رقبہ کافرہ کو آزاد کیا تو ان کے نزدیک کفارہ یمین ادا نہیں ہوگا۔

وان اتحد ای الحادثہ: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر اتحاد حکم کے ساتھ حادثہ اور واقعہ بھی متحد ہے پس اگر مطلق و مقید دونوں سبب پر داخل ہوں تو ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ ان دونوں پر عمل واجب ہوگا اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ اس صورت میں بھی مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے قائل ہیں۔ مثال کے طور پر صدقہ فطر کے تعلق سے ایک جگہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا: ”ادوا عن

کل حر و عبد“ یعنی ہر آزاد اور غلام کی طرف سے صدقہ فطر ادا کرو اور دوسری جگہ ارشاد ہوا ”ادوا عن کل حر و عبد من المسلمین“ یعنی ہر آزاد اور غلام مسلمان کی جانب سے صدقہ فطر ادا کرو۔ پہلی نص مطلق ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مطلق شخص خواہ مسلم ہو یا کافر، صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے دوسری نص مقید ہے جس کی دلالت اس بات پر ہو رہی ہے کہ شخص مسلم صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے اور دونوں نصیں سبب پر داخل ہیں؛ کیوں کہ اس یعنی شخص صدقہ فطر کے وجوب کا سبب ہے؛ لہذا ہمارے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا بلکہ دونوں میں سے ہر ایک پر عمل واجب ہوگا، صدقہ فطر کا وجوب عبد کافر میں نص مطلق سے ثابت ہوگا اور عبد مسلم میں نص مقید سے ثابت ہوگا؛ کیوں کہ اسباب میں منافات اور تراحم نہیں ہے بلکہ اس بات کا امکان ہے کہ نص مطلق بھی سبب ہو اور نص مقید بھی سبب ہو اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک کافر غلام کی طرف سے صدقہ فطر کی ادائیگی ضروری نہیں ہوگی؛ کیوں کہ ان کے نزدیک مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

وان دخلا: یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ اگر مطلق و مقید دونوں اتحاد واقعہ کی صورت میں حکم پر داخل ہوں، سبب پر داخل نہ ہوں تو بالاتفاق مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا، مثلاً کفارہ یمین کے متعلق قرأت متواترہ ”فصیام ثلاثۃ ایام“ ہے اور عبد اللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کی قرأت ”فصیام ثلاثۃ ایام متتابعات“ ہے، پہلی نص مطلق ہے جس میں تابع اور پے در پے روزہ رکھنے کی قید نہیں ہے اور دوسری نص مقید ہے جو اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ پے در پے روزہ رکھنا ضروری ہے ورنہ کفارہ یمین کی ادائیگی نہیں ہوگی، دونوں جگہ واقعہ بھی ایک ہے اور دونوں کا دخول بھی حکم پر ہے؛ لہذا بالاتفاق یہاں مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہاں نص مطلق اور مقید میں جمع فی العمل ممکن نہیں؛ اس لیے کہ نص مطلق سے معلوم ہوتا ہے کہ پے در پے روزہ نہ رکھیں جب بھی کفارہ یمین ادا ہو جائے گا اور نص مقید سے معلوم ہو رہا ہے کہ پے در پے روزہ رکھنا ضروری ہے ورنہ کفارہ یمین کی ادائیگی نہیں ہوگی، ظاہر ہے کہ ان دونوں کے درمیان جمع ناممکن ہے اور

جب جمع ممکن نہیں تو مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تعقید پر جاری نہیں ہو سکتا؛ لہذا ضروری ہے کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے۔

ہذا اذا كان الحكم مثبتا : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ مذکورہ بالا تفصیل اس وقت ہے جب حکم مثبت ہو، لیکن اگر حکم منفی ہو تو اس وقت بالاتفاق مطلق مقید پر محمول نہیں ہوگا جیسے: لا تعتق رقبة ولا تعتق رقبة كافرة، پہلا مطلق ہے کہ کوئی بھی رقبة آزاد نہ کرو اور دوسرا مقید کہ رقبة کافرہ کو آزاد نہ کرنا اور حکم دونوں جگہ منفی ہے؛ لہذا بالاتفاق یہاں مطلق، مقید پر محمول نہیں ہوگا؛ کیوں کہ ان دونوں کے درمیان جمع ممکن ہے بایں طور کہ کچھ بھی آزاد نہ کرے نہ رقبة کافرہ نہ غیر کافرہ؛ لہذا مخاطب کسی قسم کے غلام کو آزاد نہیں کرے گا۔

(لَهُ أَنْ الْمُطْلَقُ سَاكِتٌ ، وَالْمُقَيَّدُ نَاطِقٌ فَكَانَ أُولَى) فَنَقُولُ فِي جَوَابِهِ نَعَمْ إِنَّ الْمُقَيَّدَ أُولَى لَكِنْ إِذَا تَعَارَضَا ، وَلَا تَعَارَضُ إِلَّا فِي اتِّحَادِ الْحَادِثَةِ ، وَالْحُكْمِ كَمَا ذَكَرْنَا فِي صَوْمِ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ مُتَتَابِعَاتٍ (وَلَأنَّ الْقَيْدَ زِيَادَةً وَصِفٍ يَجْرِي مَجْرَى الشَّرْطِ فَيُوجِبُ النَّفْيَ) أَيْ نَفْيَ الْحُكْمِ عِنْدَ عَدَمِ الْوَصْفِ (فِي الْمَنْصُوصِ ، وَنَظِيرُهُ كَالْكَفَّارَاتِ مَثَلًا فَإِنَّهَا جِنْسٌ وَاحِدٌ) هَذَا دَلِيلٌ عَلَى الْمَذْهَبِ الْآخِرِ ، وَهُوَ أَنْ يُحْمَلَ إِنْ اقْتَضَى الْقِيَاسُ حَمْلَهُ ، وَخَاصِلُهُ أَنَّ التَّقْيِيدَ بِالْوَصْفِ كَالْتَّخْصِصِ بِالشَّرْطِ وَالتَّخْصِصِ بِالشَّرْطِ يُوجِبُ نَفْيَ الْحُكْمِ عَمَّا عَدَاهُ عِنْدَهُ ، وَذَلِكَ لِأَنَّ النَّفْيَ لَمَّا كَانَ مَذْلُولَ النَّصِّ الْمُقَيَّدِ كَانَ حُكْمًا شَرْعِيًّا فَيُثْبِتُ النَّفْيُ بِالنَّصِّ فِي الْمَنْصُوصِ ، وَفِي نَظِيرِهِ بِطَرِيقِ الْقِيَاسِ .

ترجمہ : (ان کی دلیل یہ ہے کہ مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے؛ لہذا وہی اولیٰ ہوگا) تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں کہ ہاں یقیناً مقید اولیٰ ہے لیکن جب دونوں میں تعارض ہو اور تعارض صرف اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت میں ہوتا ہے جیسا کہ ”ثلاثة ایام متتابعات“ میں ہے (اور اس لیے کہ قید ایسا وصف زائد ہے جو شرط کی جگہ جاری

ہوتا ہے (لہذا وہ نفی کو واجب کرے گا) یعنی وصف کے نہ ہونے کے وقت حکم کی نفی کو (منصوص میں جیسے کفارات اس لیے کہ وہ سب ایک ہی جنس ہیں) یہ دلیل ہے شافعیہ کے دوسرے مذہب پر اور وہ یہ ہے کہ مطلق مقید پر اس وقت محمول ہوگا جب قیاس اس کا تقاضا کرے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ وصف سے مقید کرنا شرط سے مقید کرنے کی طرح ہے اور تخصیص بالشرط امام شافعی کے نزدیک ماسوا سے حکم کی نفی کو واجب کرتی ہے اور وہ اس لیے کہ نفی جب نص مقید کا مدلول ہو تو وہ حکم شرعی ہوگا؛ لہذا منصوص میں نفی نص کے ذریعے ثابت ہوگی اور اس کی نظیر میں قیاس کے طریقے پر ثابت ہوگی۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ حضرات شافعیہ کے دلائل کو ذکر کر رہے ہیں جو اس بات کے قائل ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

لہ ان المطلق ساکت: اس عبارت سے حضرات شوافع کی پہلی دلیل کو بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مطلق ساکت ہے اور مقید ناطق ہے اور ناطق ساکت کے مقابلے میں اولیٰ ہوتا ہے؛ لہذا ساکت کو ناطق پر یعنی مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا۔

فنقول فی جوابہ: اس عبارت سے شوافع کے استدلال مذکور کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ ہم بھی اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ ناطق ساکت کی بہ نسبت اولیٰ بالعمل ہوتا ہے لیکن اسی وقت جب مطلق اور مقید میں تعارض ہو اور تعارض اسی صورت میں ہوگا جب واقعہ بھی ایک ہو اور حکم بھی ایک ہو تو جہاں ایسا ہوگا وہاں ہم بھی اس بات کے قائل ہیں کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا جیسا کہ ہم نے ”صیام ثلاثة ايام متتابعات“ کی بحث میں ذکر کیا ہے اور اس کے علاوہ جتنی صورتیں ہیں ان میں تعارض نہیں ہے؛ لہذا وہاں مطلق کو مقید پر محمول کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

ولان القید: سابق میں یہ بات آچکی تھی کہ بعض شوافع مطلق کو مقید پر اس وقت محمول کرنے کے قائل ہیں جب قیاس حمل کا تقاضا کرے ورنہ نہیں تو یہاں سے ان حضرات کی دلیل بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ قید ایک زائد وصف ہے اور صف شرط کے قائم مقام ہوتا ہے تو آیت کریمہ ”فتح ریر رقبة مومنة“ کا معنی یہ ہو جائے گا

”فمنحروہ رقبۃ ان کانت مومنۃ“ اور امام شافعی کا اصول یہ ہے کہ تخصیص بالشرط، شرط کے علاوہ سے حکم کی نفی کر دیتی ہے اور یہی نفی جب نص مقید کا مدلول ہے تو یہ حکم شرعی ہوگا اور احکام شرعیہ قیاس کے ذریعے نظائر کی طرف متعدی ہوتے ہیں؛ لہذا منصوص میں حکم کی نفی نص کے ذریعے ثابت ہوگی اور کفارات جو جنس واحد ہونے کی وجہ سے ایک دوسرے کی نظیر ہیں ان میں حکم کی نفی بطریق قیاس ثابت ہوگی۔

(وَلَنَّا قَوْلُهُ تَعَالَى ”لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءَ إِنْ تُبَدِّلَ لَكُمْ تَسْأَلُكُمْ“ فَهَذِهِ الْآيَةُ تَذُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُطْلَقَ يَجْرِي عَلَى إِطْلَاقِهِ ، وَلَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ لِأَنَّ التَّقْيِيدَ يُوجِبُ التَّغْلِيظَ ، وَالْمَسَاءَةَ كَمَا فِي بَقْرَةَ بَنِي إِسْرَائِيلَ (وَقَالَ ابْنُ عَبَّاسٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا أَبْهَمُوا مَا أَبْهَمَ اللَّهُ ، وَاتَّبَعُوا مَا بَيَّنَّ اللَّهُ) أَيْ اتْرَكُوهُ عَلَى ابْتِهَامِهِ ، وَالْمُطْلَقُ مُبْهَمٌ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمُقَيَّدِ الْمُعَيَّنِ فَلَا يُحْمَلُ عَلَيْهِ (وَعَامَّةُ الصَّحَابَةِ مَا قَيَّدُوا أُمَّهَاتِ النِّسَاءِ بِالْذُّخُولِ الْوَارِدِ فِي الرِّبَائِبِ وَلِأَنَّ إِغْمَالَ الدَّلِيلَيْنِ ، وَاجِبٌ مَا أُمِكنَ) فَيُعْمَلُ بِكُلِّ وَاحِدٍ فِي مَوْرِدِهِ إِلَّا أَنْ لَا يُمَكِّنَ ، وَهُوَ عِنْدَ اتِّحَادِ الْحَادِثَةِ ، وَالْحُكْمِ فَهَذِهِ الدَّلَائِلُ لِنَفْيِ الْمَذْهَبِ الْأَوَّلِ ، وَهُوَ الْحَمْلُ مُطْلَقًا

ترجمہ: (اور ہماری دلیل اللہ تعالیٰ کا قول لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤلکم ہے) تو یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر جاری ہوگا لہذا وہ مقید پر محمول نہیں ہوگا؛ اس لیے کہ تقید موجب تغلیظ و شدت اور باعث مساءت ہے جیسا کہ بقرہ بنی اسرائیل میں ہوا (اور حضرت عبد اللہ بن عباس رضی اللہ عنہما نے فرمایا کہ تم مبہم رکھو جب تک اللہ نے مبہم رکھا ہے اور اتباع کرو اس کی جو اللہ نے بیان فرمایا) یعنی اسے اس کے ابہام پر چھوڑ دو اور مطلق، مقید معین کی طرف نسبت کرتے ہوئے مبہم ہے؛ لہذا مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا (اور عامۃ صحابہ رضی اللہ عنہم نے امہات النساء کو دخول کی قید سے مقید نہیں کیا ہے جو ربائب کے بارے میں وارد ہوئی ہے اور اس لیے کہ دونوں دلیلوں پر حتی الامکان عمل کرنا واجب ہے تو ہر ایک پر اس کے مورد میں عمل کیا

جائے گا مگر یہ کہ ممکن نہ ہو اور وہ حادثہ اور حکم کے متحد ہونے کے وقت ہو گا تو یہ دلائل مذہب اول کی نفی کے لیے ہیں اور وہ مطلقاً محمول کرنا ہے۔

تشریح: سابق میں یہ بیان کیا جا چکا ہے کہ ہمارے نزدیک اتحاد حادثہ اور اتحاد حکم کی صورت کے علاوہ کہیں بھی مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا، اب یہاں سے اس موقف پر دلیل قائم کی جا رہی ہے۔ مصنف علیہ الرحمہ نے احناف کی چار دلیلوں کا تذکرہ فرمایا ہے جن میں سے ہر ایک کو بالترتیب ذیل میں درج کیا جا رہا ہے۔

دلیل اول: اللہ رب العزت کا ارشاد ہے: ”یا ایہا الذین آمنوا لا تسئلوا عن اشیاء ان تبدلکم تسؤکم“ اے ایمان والو! ان چیزوں کے بارے میں سوال نہ کرو کہ اگر وہ تمہارے لیے ظاہر کی جائیں تو تمہیں برا لگے، یہ آیت اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ مطلق کو اپنے اطلاق پر رکھا جائے؛ کیوں کہ تقیید باعث غلظت و شدت ہوتی ہے، جیسا کہ بقرہ بنی اسرائیل میں ہوا کہ وہ کوئی بھی ایک گائے ذبح کر دیتے حکم ربانی کی تعمیل ہو جاتی مگر ان لوگوں نے بار بار سوال کر کے خود کو ایک مخصوص گائے کا پابند بنالیا۔

دلیل ثانی: حضرت عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے مروی ہے آپ نے فرمایا: ”ابہموا ما بہم اللہ تعالیٰ وابتغوا ما بین اللہ“ یعنی جب اللہ کی جانب سے کوئی چیز مبہم رہے اسے اسی طرح چھوڑ دو اور اللہ نے جو کچھ بیان فرمایا اور واضح کر دیا اس کی پیروی کرو اور مطلق چوں کہ مقید کی طرف نسبت کرتے ہوئے مبہم ہے؛ لہذا ہم اپنی طرف سے مطلق کو مقید پر محمول نہیں کر سکتے۔

دلیل ثالث: اکثر صحابہ نے ساس کی حرمت کو مطلق رکھا ہے خواہ اپنی بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا دخول نہ کیا ہو اور دخول کی قید جو ربائب میں واقع ہے اسے ساس کی حرمت کے لیے شرط نہیں قرار دیا ہے گویا صحابہ کرام نے مطلق کو اپنے اطلاق پر اور مقید کو اپنی تقیید پر رکھا، اس کی تفصیل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جہاں قرآن پاک کے اندر محرمات کا ذکر فرمایا ہے وہاں امہات نساء کا بھی ذکر فرمایا ہے یعنی منکوحہ عورت کی ماں سے نکاح کرنا حرام ہے اور اس کو مطلق رکھا یعنی دخول کی قید سے مقید نہیں کیا تو اپنی بیوی کے ساتھ دخول کیا ہو یا نہ

کیا ہو دونوں صورتوں میں ساس سے نکاح کرنا حرام ہے اور ربائب کے ساتھ نکاح کی حرمت کو بیان فرمایا تو قید دخول کا بھی اضافہ فرمایا یعنی اسی ربیبہ (سوتیلی لڑکی) سے نکاح کرنا حرام ہے جس کی ماں سے نکاح کے بعد وطی کر چکا ہو چنانچہ اگر اس کی ماں سے نکاح کیا مگر دخول سے پہلے اسے طلاق دے دی یا دخول سے پہلے اس عورت کا انتقال ہو گیا تو اس کی بیٹی (ربیبہ) سے نکاح کرنا جائز ہے، حاصل یہ ہوا کہ دخول کی جو قید ربائب میں موجود ہے، عامہ صحابہ کرام نے امہات النساء میں اس قید کو تسلیم نہیں کیا بلکہ مطلق کو مطلق اور مقید کو مقید رکھا ہے تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ مطلق اپنے اطلاق پر اور مقید اپنی تقید پر جاری ہوگا۔

دلیل رابع: حتی الامکان دونوں دلیلوں کو عمل دینا واجب ہے اور یہ اسی وقت ہوگا کہ ہر ایک پر اس کے مورد میں عمل کیا جائے یعنی مطلق کو مطلق رکھا جائے اور مقید کو مقید رکھا جائے؛ کیوں کہ اگر مطلق کو مقید پر محمول کر دیں تو اس میں مطلق کا ابطال ہے؛ اس لیے کہ مطلق، مقید اور غیر مقید دونوں کو جائز قرار دیتا ہے اور مقید پر محمول کرنے کی صورت میں غیر مقید کا جواز باطل ہو جائے گا، ہاں اس صورت میں جب دونوں کو ان کی حالت پر باقی رکھتے ہوئے عمل کرنا ممکن نہ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ یہ مجبوری کی صورت ہے اور مجبوری کے وقت وہ کام روا ہو جاتا ہے جو عام حالات میں روا نہیں ہوتا، مصنف فرماتے ہیں کہ یہ چاروں دلیلیں جن کو ذکر کیا گیا ہے شوافع کے مذہب اول کو رد کرنے کے لیے ہیں یعنی ان لوگوں کی تردید میں ہیں جو ہر حال میں مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں خواہ قیاس اس کا تقاضا کرے یا نہ کرے۔

فَالْآنَ يَشْرَعُ فِي نَفْيِ الْمَذْهَبِ الثَّانِي، وَهُوَ الْحَمْلُ إِنْ اقْتَضَى الْقِيَاسُ بِقَوْلِهِ (وَالنَّفْيُ فِي الْمَقِيسِ عَلَيْهِ بِنَاءٌ عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ فَكَيْفَ يُعَدَّى) جَوَابٌ عَمَّا قَالُوا إِنَّهُ يُحْمَلُ عَلَيْهِ بِالْقِيَاسِ فَإِنَّهُمْ قَالُوا النَّفْيُ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ، وَنَحْنُ نَقُولُ هُوَ عَدَمٌ أَصْلِيٌّ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى فِي كَفَّارَةِ الْقَتْلِ "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ" يَدُلُّ عَلَى إِجَابِ الْمُؤْمِنَةِ، وَلَيْسَ لَهُ دَلَالَةٌ عَلَى الْكَافِرَةِ أَصْلًا،

وَالْأَضْلُ عَدَمُ إِجْزَاءِ تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ عَنْ كَفَّارَةِ الْقَتْلِ ، وَقَدْ ثَبَتَ إِجْزَاءُ الْمُؤْمِنَةِ
بِالنَّصِّ فَبَقِيَ عَدَمُ إِجْزَاءِ الْكَافِرَةِ عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ فَلَا يَكُونُ حُكْمًا
شَرْعِيًّا ، وَلَا بُدُّ فِي الْقِيَاسِ مِنْ كَوْنِ الْمُعَدَّى حُكْمًا شَرْعِيًّا

ترجمہ: تو اب مذہب ثانی کی نفی شروع کر رہے ہیں اور وہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا
ہے اگر قیاس اس کا تقاضا کرے اپنے اس قول سے (اور نفی مقیس علیہ میں عدم اصلی پر بنا
کرتے ہوئے ہے تو وہ متعدی کیسے ہوگا!) یہ جواب ہے ان کے اس قول کا کہ اگر قیاس
تقاضا کرے تو مطلق کو مقید پر محمول کیا جائے گا؛ کیوں کہ ان لوگوں نے کہا کہ نفی حکم شرعی
ہے اور ہم کہتے ہیں کہ وہ عدم اصلی ہے؛ اس لیے کہ کفارہ قتل کے بارے میں اللہ رب
العزت کا ارشاد ”فتح رقبہ مومنہ“ مومنہ کے ایجاب پر دلالت کر رہا ہے اور کافرہ
کی نفی پر اس کی بالکل دلالت نہیں ہو رہی ہے اور اصل کفارہ قتل میں تحریر رقبہ کا کافی نہ ہونا
ہے اور رقبہ مومنہ کے آزاد کرنے کا کافی ہونا نص سے ثابت ہے تو رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا
عدم اصلی پر باقی رہا؛ لہذا وہ حکم شرعی نہیں ہوگا اور قیاس میں معدی کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے
تشریح: جب مصنف علیہ الرحمہ شوافع کے مذہب اول کی تردید سے فارغ ہو گئے تو

اب یہاں سے ان کے مذہب ثانی کی تردید کر رہے ہیں کہ ان کے مذہب کا دار و مدار اس
بات پر ہے کہ نفی حکم شرعی ہے یعنی رقبہ کافرہ کے اعتاق کا کافی نہ ہونا کفارہ قتل میں حکم
شرعی ہے جب کہ ہم اس بات کے قائل ہیں کہ یہ عدم اصلی ہے؛ کیوں کہ کفارہ قتل سے
متعلق ارشاد ربانی ”فتح رقبہ مومنہ“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ کفارہ قتل
میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا واجب ہے اور رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا کافی ہوگا یا نہیں، اس پر
آیت کی بالکل دلالت نہیں ہو رہی ہے اور اصل یہ ہے کہ تحریر رقبہ کفارہ قتل میں کافی نہ ہو
اور رقبہ مومنہ کا کافی ہونا نص سے ثابت ہے؛ لہذا رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا عدم اصلی پر
باقی رہا اور جب عدم اصلی پر باقی ہے تو حکم شرعی نہیں ہوا اور جب حکم شرعی نہیں ہوا تو قیاس
کے ذریعے اس کا تعدیہ بھی درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس کے ذریعے جس کو متعدی کیا
جاتا ہے اس کا حکم شرعی ہونا ضروری ہے۔

وَتَوْضِيحُهُ أَنَّ الْأَعْدَامَ عَلَى قِسْمَيْنِ: الْأَوَّلُ: عَدَمُ اجْزَاءِ مَا لَا يَكُونُ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ كَعَدَمِ اجْزَاءِ الصَّلَاةِ وَالصَّوْمِ، وَغَيْرِهِمَا، وَالثَّانِي عَدَمُ اجْزَاءِ مَا يَكُونُ تَحْرِيرَ رَقَبَةٍ غَيْرِ مُؤْمِنَةٍ فَالْقِسْمُ الْأَوَّلُ أَعْدَامُ أَصْلِيَّةٍ بِلاَ خِلَافٍ، وَالْقِسْمُ الثَّانِي مُخْتَلَفٌ فِيهِ فَعِنْدَ الشَّافِعِيِّ رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى حُكْمُ شَرْعِيٍّ، وَعِنْدَنَا عَدَمُ أَصْلِيٍّ بِنَاءً عَلَى أَنَّ التَّخْصِيصَ بِالْوَصْفِ دَالٌّ عِنْدَهُ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ عَنِ الْمَوْصُوفِ بِذَوْنِ ذَلِكَ الْوَصْفِ فَإِنَّهُ لَمَّا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى "فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ" فَلَوْ لَمْ يَقُلْ مُؤْمِنَةٍ لَجَازَ تَحْرِيرُ الْكَافِرَةِ فَلَمَّا قَالَ "مُؤْمِنَةٍ" لَزِمَ مِنْهُ نَفْيُ تَحْرِيرِ الْكَافِرَةِ فَيَكُونُ النَّفْيُ مَدْلُولُ النَّصِّ فَكَانَ حُكْمًا شَرْعِيًّا، وَنَحْنُ نَقُولُ أَوْجَبَ تَحْرِيرِ الْمُؤْمِنَةِ ابْتِدَاءً، وَهُوَ سَاكِتٌ عَنِ الْكَافِرَةِ لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ فِي آخِرِ الْكَلَامِ مَا يُغَيِّرُ أَوَّلَهُ فَصَدْرُ الْكَلَامِ مَوْقُوفٌ عَلَى الْآخِرِ، وَيَثْبُتُ حُكْمُ الصَّدْرِ بَعْدَ التَّكْلِمِ بِالْمُغَيِّرِ لئَلَّا يَلْزَمَ التَّنَاقُضُ فَلَا يَكُونُ إِيْجَابُ الرَّقَبَةِ ثُمَّ نَفْيُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ بِالنَّصِّ الْمُقَيَّدِ بَلِ النَّصِّ لِإِيْجَابِ الرَّقَبَةِ الْمُؤْمِنَةِ ابْتِدَاءً فَتَكُونُ الْكَافِرَةُ بَاقِيَةً عَلَى الْعَدَمِ الْأَصْلِيِّ كَمَا فِي الْقِسْمِ الْأَوَّلِ مِنَ الْأَعْدَامِ، وَشَرْطُ الْقِيَاسِ أَنْ يَكُونَ الْحُكْمُ الْمُعَدَّى حُكْمًا شَرْعِيًّا لَا عَدَمًا أَصْلِيًّا.

ترجمہ: اور اس کی وضاحت یہ ہے کہ اعدام کی دو قسمیں ہیں: پہلی قسم اس کا کافی نہ ہونا ہے جو تحریر رقبہ نہ ہو جیسے کہ نماز روزہ وغیرہ کا کافی نہ ہونا اور دوسری قسم تحریر رقبہ غیر مومنہ کا کافی نہ ہونا ہے، پہلی قسم بالاتفاق اعدام اصلیہ ہیں اور دوسری قسم مختلف فیہ ہے تو امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کے نزدیک حکم شرعی ہے اور ہمارے نزدیک عدم اصلی ہے بنا کرتے ہوئے اس بات پر کہ تخصیص بالوصف ان کے نزدیک اس شے سے نفی حکم پر دلالت کرتی ہے جو اس وصف کے ساتھ موصوف نہ ہو؛ اس لیے کہ جب اللہ تبارک و تعالیٰ نے فرمایا "فتحریر رقبہ" پس اگر اس کے ساتھ مومنہ نہ کہتا تو رقبہ کافرہ کا آزاد کرنا بھی کافی ہوتا پس جب مومنہ کہا تو اس سے تحریر کافرہ کی نفی لازم ہو گئی؛ لہذا نفی، نص کا مدلول ہوئی تو یہ حکم شرعی ہوا اور ہم کہتے ہیں کہ اس نے ابتداء تحریر مومنہ کو واجب قرار دیا اور وہ

کافرہ سے ساکت ہے: اس لیے کہ جب آخر کلام میں مغیر موجود ہو تو صدر کلام آخر پر موقوف ہوتا ہے اور صدر کلام کا حکم مغیر کے تکلم کے بعد ثابت ہوتا ہے تاکہ ناقص لازم نہ آئے؛ لہذا ایجاب رقبہ اور پھر رقبہ کافرہ کی نفی نص مقید سے نہیں ہوگی، بلکہ نص ابتداء ہی رقبہ مومنہ کے ایجاب کے لیے ہے تو رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہے گا جیسا کہ اعدام کی قسم اول میں تھا اور قیاس کی شرط یہ ہے کہ حکم معدی حکم شرعی ہونہ کہ عدم اصلی۔

تشریح: عبارت سابقہ میں شوافع کے مذہب ثانی کی تردید کے لیے مصنف نے جو طریقہ استدلال اختیار کیا تھا یہاں سے اس کی مزید وضاحت کر رہے ہیں کہ اعدام کی دو قسمیں ہیں: (۱) جو تحریر رقبہ نہ ہو وہ کفارہ قتل میں کافی نہیں ہے جیسے نماز، روزہ، حج اور صدقہ وغیرہ سے کفارہ قتل کی ادائیگی نہیں ہوگی (۲) رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا کفارہ قتل میں کافی نہیں ہے تو پہلی قسم یعنی نماز اور روزہ وغیرہ کا کافی نہ ہونا یہ سب بلا خلاف اعدام اصلیہ ہیں، اعدام شرعیہ نہیں ہیں؛ کیوں کہ اثبات نفی کسی پہلو میں بھی شریعت نے ان سے کوئی تعرض نہیں کیا اور دوسری قسم یعنی رقبہ غیر مومنہ کا کافی نہ ہونا یہ مختلف فیہ ہے ہمارے نزدیک یہ بھی عدم اصلی ہے اور امام شافعی کے نزدیک حکم شرعی ہے؛ کیوں کہ ان کے نزدیک مفہوم مخالف بھی مدلول نص ہو کر حکم شرعی ہوتا ہے؛ لہذا تخصیص بالوصف ان کے نزدیک اس بات پر دال ہوگی کہ ذات موصوف جب وصف سے خالی ہو تو اس سے حکم کی نفی ہو جائے تو اب دیکھیے کہ اگر اللہ تبارک تعالیٰ ”فحسب رقبہ“ فرماتا، مومنہ کا وصف ذکر نہ فرماتا تو رقبہ کافرہ کو آزاد کرنا بھی کافی ہوتا، لیکن جب مومنہ کا ذکر فرما دیا تو اب ضروری ہو گیا کہ تحریر کافرہ صحیح نہ ہو تو تحریر کافرہ کی نفی بھی مدلول نص ہوئی اور مدلول نص حکم شرعی ہوتا ہے؛ لہذا یہ حکم شرعی ہوا اور جب یہ حکم شرعی ہوا تو قیاس کے ذریعے متعدی کرنا بھی صحیح ہو گا اور ہم چوں کہ مفہوم مخالف کا مدلول نص ہونا تسلیم نہیں کرتے اس لیے ہم کہتے ہیں کہ ”فحسب رقبہ مومنہ“ کی نص نے ابتداء ہی تحریر رقبہ مومنہ کو واجب قرار دیا ہے اور کافرہ سے ساکت ہے؛ کیوں کہ جب آخر کلام میں کوئی مغیر موجود ہو مثلاً استثناء، شرط اور وصف وغیرہ تو صدر کلام آخر کلام پر موقوف ہوتا ہے، جب تک آخر کلام اس کے

ساتھ منضم نہ ہو اس سے کسی حکم کا ثبوت نہیں ہوتا تو آیت کا مفہوم یہ نہیں ہوگا کہ اولاً ایجاب رقبہ ہو اور پھر نفی کا فرہ ورنہ تو اول و آخر میں تناقض ہو جائے گا بلکہ یہ نص ابتداء ہی رقبہ مومنہ کے ایجاب کے لیے ہوگی؛ لہذا رقبہ کا فرہ کا کفارہ قتل میں کافی نہ ہونا عدم اصلی پر باقی رہے گا اس نص کا ابتداء ہی مفہوم یہ ہے کہ رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا واجب ہے، باقی رہی بات رقبہ کا فرہ کی تو یہ نص اس کے ساتھ کوئی تعرض نہیں کرتی؛ لہذا یہ نص کا مدلول نہ ہوا اور جب نص کا مدلول نہیں ہوا تو حکم شرعی بھی نہیں ہوا اور جب حکم شرعی نہیں ہوا تو قیاس کے ذریعے اسے متعدی کرنا بھی درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس کی شرط یہ ہے کہ حکم معدی حکم شرعی ہونہ کہ عدم اصلی تو دوسرے کفارے میں رقبہ کو ایمان کی قید سے متعید کرنے میں کفارہ قتل پر قیاس نہیں کیا جائے گا۔

(وَلَا يُمَكِّنُ أَنْ يُعَدَّى الْقَيْدُ فَيُثْبِتَ الْعَدَمَ ضِمْنَا) جَوَابُ إِشْكَالٍ مُقَدَّرٍ ، وَهُوَ أَنْ يُقَالَ نَحْنُ نَعَدِّي الْقَيْدَ ، وَهُوَ حُكْمٌ شَرْعِيٌّ لِأَنَّهُ ثَابِتٌ بِالنَّصِّ فَيُثْبِتُ عَدَمَ إِجْزَاءِ الْكَافِرَةِ ضِمْنَا لَا أَنَا نَعَدِّي هَذَا الْعَدَمَ قَصْداً ، وَمِثْلُ هَذَا يَجُوزُ فِي الْقِيَاسِ فَجَنَّبُ بِقَوْلِنَا (لِأَنَّ الْقَيْدَ) ، وَهُوَ قَيْدُ الْإِيمَانِ مَثَلًا (يَدُلُّ عَلَى الْإِثْبَاتِ فِي الْمُقَيَّدِ) أَيْ يَدُلُّ عَلَى إِثْبَاتِ الْحُكْمِ فِي الْمُقَيَّدِ ، وَهُوَ الْإِجْزَاءُ فِي تَحْرِيرِ رَقَبَةٍ يُوْجَدُ فِيهِ قَيْدُ الْإِيمَانِ (وَالنَّفْيُ فِي غَيْرِهِ) أَيْ عَلَى نَفْيِ الْحُكْمِ ، وَهُوَ نَفْيُ الْإِجْزَاءِ فِي الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فَثَبَّتَ أَنَّ الْقَيْدَ يَدُلُّ عَلَى هَذَيْنِ الْأَمْرَيْنِ (الْأَوَّلُ) ، وَهُوَ إِجْزَاءُ الْمُؤْمِنَةِ (حَاصِلٌ فِي الْمَقْيَسِ) ، وَهُوَ كَفَّارَةُ الْيَمِينِ (بِالنَّصِّ الْمُطْلَقِ) ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ (فَلَا يُفِيدُ تَعْدِيَّتَهُ فَهِيَ) أَيْ التَّعْدِيَّةُ (فِي الثَّانِي فَقَطْ فَتَعْدِيَّةُ الْقَيْدِ تَعْدِيَّةُ الْعَدَمِ بِعَيْنِهَا) أَيْ بِعَيْنِ تَعْدِيَّةِ الْعَدَمِ (وَإِنْ كَانَتْ غَيْرَهَا فَهِيَ مَقْصُودَةٌ مِنْهَا) أَيْ ، وَإِنْ كَانَتْ تَعْدِيَّةُ الْقَيْدِ غَيْرَ تَعْدِيَّةِ الْعَدَمِ فَتَعْدِيَّةُ الْعَدَمِ مَقْصُودَةٌ مِنْ تَعْدِيَّةِ الْقَيْدِ ، وَحَاصِلُ هَذَا الْكَلَامِ أَنَّ تَعْدِيَّةَ الْقَيْدِ هِيَ عَيْنُ تَعْدِيَّةِ الْعَدَمِ ، وَإِنْ سَلِمَ أَنَّ مَفْهُومَ تَعْدِيَّةِ الْقَيْدِ غَيْرُ مَفْهُومِ تَعْدِيَّةِ الْعَدَمِ فَتَعْدِيَّةُ الْعَدَمِ مَقْصُودَةٌ مِنْ تَعْدِيَّةِ

الْقَيْدُ قَبْلَ قَوْلِهِ نَحْنُ نَعْدِي الْقَيْدَ فَيُثْبِتُ الْعَدَمَ ضِمْنًا بَلِ الْعَدَمُ يَثْبُتُ قَصْدًا ،
 وَهُوَ لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ فَلَا يَصِحُّ الْقِيَاسُ (فَتَكُونُ) أَيْ تَعْدِيَةُ الْقَيْدِ
 (لِلْإِثْبَاتِ مَا لَيْسَ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ) ، وَهُوَ عَدَمُ إِجْزَاءِ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فَإِنَّهُ عَدَمٌ
 أَصْلِيٌّ . (وَابْطَالُ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ) ، وَهُوَ إِجْزَاءُ الرَّقَبَةِ الْكَافِرَةِ فِي كَفَّارَةِ
 الْيَمِينِ (الَّذِي ذَلَّ عَلَيْهِ الْمُطْلَقُ) ، وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي كَفَّارَةِ الْيَمِينِ ”أَوْ
 تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ“ (وَكَيْفَ يُقَاسُ مَعَ وَرُودِ النَّصِّ) فَإِنَّ شَرْطَ الْقِيَاسِ أَنْ لَا يَكُونَ
 فِي الْمَقْيَاسِ نَصٌّ ذَالٌّ عَلَى الْحُكْمِ الْمُعْدَى أَوْ عَلَى عَدَمِهِ

ترجمہ : (اور یہ ممکن نہیں ہے کہ قید کو متعدی کیا جائے تو عدم ضمناً ثابت ہو جائے) یہ
 ایک اشکال مقدر کا جواب ہے اور وہ یہ ہے کہ کہا جائے : ہم قید کو متعدی کرتے ہیں اور وہ
 حکم شرعی ہے ؛ کیوں کہ وہ نص سے ثابت ہے تو رقبہ کا فرہ کا کافی نہ ہونا ضمناً ثابت ہو
 جائے گا ؛ نہ یہ کہ ہم اس عدم کو قصداً متعدی کرتے ہیں اور اس طرح کی صورت قیاس میں
 جائز ہوتی ہے تو ہم جواب دیں گے اپنے اس قول سے (اس لیے کہ قید) اور وہ ایمان کی
 قید ہے مثال کے طور پر (مقید میں اثبات پر دلالت کرتی ہے) یعنی مقید میں حکم ثابت
 کرنے پر دلالت کرتی ہے اور وہ ایسے رقبہ کی تحریر کا کافی ہونا ہے جس میں ایمان کی قید پائی
 جائے (اور اس کے علاوہ میں نفی پر) یعنی قید اس کے علاوہ میں حکم کی نفی پر دلالت کرتی ہے
 اور وہ رقبہ کا فرہ کا کافی نہ ہونا ہے تو ثابت ہوا کہ قید ان دونوں چیزوں پر دلالت کرتی ہے
 (پہلا) اور وہ مومنہ کا کافی ہونا ہے (مقیس میں حاصل ہے) اور وہ کفارہ یمین ہے (نص
 مطلق کے ذریعے) اور وہ اللہ تعالیٰ کا قول ”او تحریر رقبہ“ ہے (لہذا اسے متعدی
 کرنا مفید نہیں ہوگا تو یہ) یعنی تعدیہ (صرف ثانی میں ہوگا تو قید کو متعدی کرنا بعینہ عدم کو
 متعدی کرنا ہے اور اگر وہ اس کا غیر ہو جب بھی اس سے مقصود یہی ہے یعنی اگر قید کو متعدی
 کرنا عدم کو متعدی کرنے کا غیر ہو جب بھی قید کو متعدی کرنے سے مقصود عدم کو متعدی کرنا
 ہے اور اس کلام کا حاصل یہ ہے کہ قید کو متعدی کرنا بعینہ عدم کو متعدی کرنا ہے اور اگر تسلیم کر
 لیا جائے کہ قید کو متعدی کرنے کا مفہوم عدم کو متعدی کرنے کے مفہوم کا غیر ہے جب بھی

قید کو متعدی کرنے سے مقصود عدم کو متعدی کرنا ہے تو اس کا یہ کہنا باطل ہو گیا کہ ہم قید کو متعدی کریں گے تو عدم ضمناً ثابت ہوگا بلکہ عدم قصداً ثابت ہوگا اور وہ حکم شرعی نہیں ہے؛ لہذا قیاس کرنا صحیح نہ ہوگا (تو ہوگا) یعنی قید کو متعدی کرنا (اس کو ثابت کرنے کے لیے جو حکم شرعی نہیں ہے) اور وہ کفارہ یمین میں رقبہ کافرہ کا کافی نہ ہونا ہے؛ کیوں کہ وہ عدم اصلی ہے (اور حکم شرعی کو باطل کرنے کے لیے) اور وہ کفارہ یمین میں رقبہ کافرہ کا کافی ہونا ہے (جس پر مطلق دلالت کر رہا ہے) اور وہ کفارہ یمین میں اللہ تعالیٰ کا قول ”او تحریر رقبۃ“ ہے (اور نص کے وارد ہونے کے بعد کیسے قیاس کیا جاسکتا ہے) کیوں کہ قیاس کی شرط ہے کہ مقیس میں ایسی نص نہ ہو جو حکم معدی یا اس کے عدم پر دلالت کرے۔

تشریح: یہاں سے شواہد کے ایک اشکال کا جواب دے رہے ہیں۔

اشکال: ہم قیاس کے ذریعے قید کو متعدی کرتے ہیں یعنی کفارہ قتل میں جو مومنہ کی قید واقع ہے ہم قیاس کے ذریعے اسی قید کو کفارہ یمین تک متعدی کرتے ہیں اور یہ قید بلاشبہ حکم شرعی ہے؛ کیوں کہ یہ نص سے ثابت ہے؛ لہذا اس کا تعدیہ جائز ہوگا اور عدم اجزاء کافرہ ضمناً ثابت ہوگا یعنی ہم عدم کا تعدیہ قصداً نہیں کر رہے ہیں؛ بلکہ قصداً تعدیہ تو قید کا ہوگا اور عدم کا تعدیہ اس کے ضمن میں ہوگا اور یہ صورت قیاس میں جائز ہے۔

جواب: ایسا نہیں کر سکتے؛ کیوں کہ رقبۃ مومنہ میں جو ایمان کی قید ہے یہ اثبات حکم فی المقید پر دلالت کر رہی ہے اور وہ حکم یہ ہے کہ کفارہ قتل میں اس رقبہ کو آزاد کرنا کافی ہے جس میں ایمان کی قید موجود ہو اور آپ کے نزدیک یہ قید نفی حکم فی غیر المومنہ پر دال ہے تو ان دونوں امور میں سے پہلا امر یعنی رقبہ مومنہ کا کافی ہونا مقیس یعنی کفارہ یمین میں نص مطلق سے ثابت ہے؛ کیوں کہ تحریر رقبۃ یہ مطلق ہے جو مومنہ اور غیر مومنہ دونوں کو شامل ہے؛ لہذا قید مومنہ کا تعدیہ مقیس میں تعدیہ ایمان کا فائدہ نہیں دے گا؛ کیوں کہ رقبہ مومنہ کا کافی ہونا تو نص مطلق سے ثابت ہو چکا ہے تو اب اس کو متعدی کرنا تحصیل حاصل کے سوا کچھ نہیں اور جب امر اول کا تعدیہ مفید نہیں ہے تو یقیناً آپ صرف اور صرف امر ثانی یعنی نفی حکم فی غیر المومنہ کا تعدیہ کر رہے ہیں اور امر ثانی کا تعدیہ عدم کا تعدیہ ہے اور تعدیہ

عدم صحیح نہیں؛ کیوں کہ وہ مدلول نص اور حکم شرعی نہیں ہے اور اگر یہ مان لیا جائے کہ قید کا تعدیہ بعینہ عدم کا تعدیہ نہیں ہے، بلکہ عدم کا غیر ہے جب بھی تعدیہ قید سے مقصود تعدیہ عدم ہی ہے؛ کیوں کہ رقبہ مومنہ کا کافی ہونا تو نص مطلق سے ثابت ہے؛ لہذا تعدیہ قید سے وہ مقصود نہیں ہو سکتا تو لا محالہ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ آپ کا مقصود تعدیہ عدم ہے اور جب آپ کا مقصود یہی ہے تو اسے تعدیہ ضمنی قرار دینا درست نہیں ہے، حاصل یہ ہوا کہ تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم ہے اور اگر مان لیا جائے کہ تعدیہ قید بعینہ تعدیہ عدم نہیں ہے پھر بھی اتنی بات تو ماننی ہی ہوگی کہ تعدیہ قید سے آپ کا مقصود اصلی تعدیہ عدم ہی ہے؛ لہذا آپ کا یہ کہنا غلط ہے کہ ہم صرف قید کا تعدیہ کرتے ہیں اور عدم کا تعدیہ ضمنا ہو جاتا ہے، اور جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ درحقیقت یہ عدم ہی کا تعدیہ ہے تو ہم کہتے ہیں کہ عدم اصلی حکم شرعی نہیں ہوتا اور جب یہ حکم شرعی نہیں ہوگا تو قیاس کے ذریعے اس کا تعدیہ بھی درست نہیں ہوگا؛ کیوں کہ قیاس احکام شرعیہ میں ہوا کرتا ہے، بلکہ ہم کہتے ہیں کہ یہ تعدیہ درحقیقت حکم شرعی کا ابطال ہے؛ کیوں کہ کفارہ یمین میں وارد ہونے والی نص اپنے اطلاق کی وجہ سے اس بات پر دلالت کر رہی ہے کہ رقبہ خواہ مومنہ ہو یا کافرہ، کفارہ یمین کی ادائیگی کے لیے کافی ہے اور جب آپ قید مومنہ کا تعدیہ کریں گے تو ظاہر ہے کہ یہ حکم شرعی باطل ہو جائے گا؛ کیوں کہ تعدیہ کی صورت میں رقبہ مومنہ کا آزاد کرنا ضروری ہوگا۔

وکیف یقاس: یہاں سے تعدیہ بالقیاس کے فساد پر ایک اور دلیل قائم کر رہے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ قیاس کی شرائط میں سے ایک شرط یہ بھی ہے کہ مقیس میں کوئی ایسی نص نہ ہو جو حکم معدی کے وجود یا اس کے عدم پر دلالت کر رہی ہو اور یہاں تو مقیس یعنی کفارہ یمین میں نص مطلق وارد ہے جو اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ رقبہ خواہ مومنہ ہو یا کافرہ کفارہ یمین کی ادائیگی کے لیے کافی ہے، علی التعمین کسی کا وجوب نہیں ہے؛ لہذا جب مقیس میں نص کا ورود ثابت ہے تو آپ کا یہ قیاس کرنا درست نہیں ہوگا۔

)

وَلَيْسَ حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ كَتَخْصِصِ الْعَامِّ كَمَا زَعَمُوا لِیَجُوزَ

بِالْقِيَاسِ) هَذَا جَوَابٌ عَنِ الدَّلِيلِ الَّذِي ذَكَرَ فِي الْمَحْصُولِ عَلَى جَوَازِ حَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِنْ اقْتَضَى الْقِيَاسُ حَمْلَهُ، وَهُوَ أَنَّ دَلَالََةَ الْعَامِّ عَلَى الْأَفْرَادِ فَوْقَ دَلَالََةِ الْمُطْلَقِ عَلَيْهَا لِأَنَّ دَلَالََةَ الْعَامِّ عَلَى الْأَفْرَادِ قَصْدِيَّةٌ وَدَلَالََةُ الْمُطْلَقِ عَلَيْهَا ضَمْنِيَّةٌ، وَالْعَامُّ يُخَصُّ بِالْقِيَاسِ اتِّفَاقًا بَيْنَنَا، وَبَيْنَكُمْ فَيَجِبُ أَنْ يُقَيَّدَ الْمُطْلَقُ بِالْقِيَاسِ عِنْدَكُمْ أَيْضًا فَأَجَابَ بِمَنْعِ جَوَازِ التَّخْصِصِ بِالْقِيَاسِ مُطْلَقًا بِقَوْلِهِ (لِأَنَّ التَّخْصِصَ بِالْقِيَاسِ إِنَّمَا يَجُوزُ عِنْدَنَا إِذَا كَانَ الْعَامُّ مُخَصَّصًا بِقَطْعِيٍّ، وَهُنَا يَثْبُتُ الْقَيْدُ ابْتِدَاءً بِالْقِيَاسِ لَا أَنَّهُ قَيْدٌ أَوَّلًا بِالنَّصِّ ثُمَّ بِالْقِيَاسِ فَيَصِيرُ الْقِيَاسُ هُنَا مُبْطِلًا لِلنَّصِّ) فَالْحَاصِلُ أَنَّ الْعَامَّ لَا يُخَصُّ بِالْقِيَاسِ عِنْدَنَا مُطْلَقًا بَلْ إِنَّمَا يُخَصُّ إِذَا خُصَّ أَوَّلًا بِدَلِيلٍ قَطْعِيٍّ، وَفِي مَسْأَلَةِ حَمْلِ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ لَمْ يُقَيَّدِ الْمُطْلَقُ بِنَصٍّ أَوَّلًا حَتَّى يُقَيَّدَ ثَانِيًا بِالْقِيَاسِ بَلِ الْخِلَافُ فِي تَقْيِيدِهِ ابْتِدَاءً بِالْقِيَاسِ فَلَا يَكُونُ كَتَخْصِصِ الْعَامِّ.

ترجمہ : (اور مطلق کو مقید پر محمول کرنا عام کی تخصیص کی طرح نہیں ہے جیسا کہ حضرات شوافع کا خیال ہے یہاں تک کہ قیاس کے ذریعے مطلق کی تقید جائز ہو جائے) یہ جواب ہے اس دلیل کا جو محصول میں ذکر کی گئی ہے اس بات کے جواز پر کہ مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز ہے اگر قیاس اس کا تقاضا کرے اور وہ یہ ہے کہ عام کی دلالت اس کے افراد پر بالقصد ہوتی ہے اور مطلق کی دلالت اس کے افراد پر ضمنی ہوتی ہے اور قیاس کے ذریعے عام کی تخصیص پر ہمارا اور آپ کا اتفاق ہے تو آپ کے نزدیک مطلق کی تقید بھی قیاس سے جائز ہونی چاہیے تو ماتن نے مطلقاً قیاس کے ذریعے جواز تخصیص کو تسلیم نہ کرتے ہوئے اپنے اس قول سے جواب دیا (اس لیے کہ تخصیص بالقیاس ہمارے نزدیک اسی وقت جائز ہے جب عام کی تخصیص دلیل قطعی کے ساتھ ہو چکی ہو اور یہاں قیاس کے ذریعے قید کا ثبوت ابتداءً ہوگا، نہ یہ کہ اولاً نص کے ذریعے مقید کیا جائے گا پھر قیاس کے ذریعے تو قیاس یہاں نص کو باطل کرنے والا ہوگا) تو حاصل یہ ہے کہ عام ہمارے نزدیک مطلقاً قیاس کے ذریعے مخصوص

نہیں ہوتا بلکہ اس وقت مخصوص ہوتا ہے جب اولاً اسے دلیل قطعی کے ذریعے خاص کر لیا جائے اور مطلق کو مقید پر محمول کرنے کے مسئلے میں مطلق کو اولاً نص کے ذریعے مقید نہیں کیا گیا ہے یہاں تک کہ ثانیاً قیاس کے ذریعے مقید کیا جائے بلکہ اختلاف اسے ابتداءً قیاس کے ذریعے مقید کرنے میں ہے؛ لہذا یہ عام کی تخصیص کی طرح نہیں ہوگا۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے شوافع کی ایک دلیل کا جواب دیا ہے جو امام رازی نے ”محصول“ میں ذکر کی ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب قیاس مطلق کو مقید پر محمول کرنے کا تقاضا کرتا ہو تو اس وقت مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز ہے؛ کیوں کہ عام کی دلالت اپنے افراد پر فائق و برتر ہے اس دلالت سے جو مطلق کی اپنے افراد پر ہوتی ہے؛ اس لیے کہ عام کی دلالت علی الافراد بالقصد ہوتی ہے اور مطلق کی دلالت علی الافراد ضمناً ہوتی ہے اور عام کی تخصیص بالقیاس پر سب کا اتفاق ہے تو مطلق جو عام سے فروتر ہے اس کی تقیید قیاس کے ذریعے بدرجہ اولیٰ جائز ہوگی؛ لہذا آپ کے نزدیک بھی مطلق کو قیاس کے ذریعے مقید کرنا درست ہونا چاہیے۔

جواب : ہمارے نزدیک عام کی تخصیص قیاس کے ذریعے اس وقت جائز ہے جب ایک بار دلیل قطعی کے ذریعے اس کی تخصیص ہو چکی ہو ابتداءً جائز نہیں ہے۔ اور حمل مطلق علی المقید کے مسئلے میں آپ لوگ ابتداءً ہی قیاس کے ذریعے مطلق کو مقید پر محمول کرنا جائز قرار دیتے ہیں، ایسا نہیں ہے کہ آپ اولاً نص کے ذریعے مقید کریں پھر قیاس کے ذریعے تو حاصل یہ ہوا کہ ہمارے نزدیک عام کی تخصیص قیاس کے ذریعے مطلقاً نہیں ہوتی جب کہ آپ مطلقاً قیاس کے ذریعے مطلق کی تقیید کے قائل ہیں۔

(وَقَدْ قَامَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْكُفَّارَاتِ فَإِنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ) لَمَّا ذَكَرَ الْحَكَمَ الْكُلِّيَّ ، وَهُوَ أَنَّ تَقْيِيدَ الْمُطْلَقِ بِالْقِيَاسِ لَا يَجُوزُ تَنْزِلَ إِلَى هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْجُزْئِيَّةِ ، وَذَكَرَ فِيهَا مَانِعًا آخَرَ يَمْنَعُ الْقِيَاسَ ، وَهُوَ أَنَّ الْقَتْلَ مِنْ أَعْظَمِ الْكَبَائِرِ فَيَجُوزُ أَنْ يُشْتَرَطَ فِي كُفَّارَتِهِ الْإِيمَانُ ، وَلَا يُشْتَرَطُ فِيمَا دُونَهُ فَإِنَّ تَغْلِيظَ الْكُفَّارَةِ بِقَدْرِ غِلْظِ الْجَنَائِيَةِ .

ترجمہ : (اور کفارات کے درمیان فرق ثابت ہو چکا؛ اس لیے کہ قتل اعظم کبائر سے ہے) جب ماتن نے حکم کلی کا ذکر کیا اور وہ یہ ہے کہ مطلق کو قیاس کے ذریعے مقید کرنا جائز نہیں ہے تو اس مسئلہ جزئیہ کی طرف آئے اور اس میں ایک دوسرے سبب کا ذکر کیا جو قیاس سے مانع ہے اور وہ یہ ہے کہ قتل اعظم کبائر سے ہے تو جائز ہے کہ اس کے کفارے میں ایمان کی شرط لگائی جائے اور اس کے علاوہ میں ایمان کی شرط نہ لگائی جائے؛ اس لیے کہ کفارے کی تغلیظ و تشدید جرم کے برابر ہوتی ہے۔

تشریح : یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ تقیید مطلق بالقیاس کے عدم جواز پر ایک اور دلیل پیش کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ جب یہ حکم کلی مذکور ہو چکا کہ قیاس کے ذریعے مطلق کو مقید کرنا جائز نہیں ہے تو اب یہاں سے ایک مسئلہ جزئیہ مخصوصہ یعنی مسئلہ کفارات کا ذکر کر رہے ہیں جس سے یہ ثابت ہوگا کہ یہاں قیاس سے مانع ایک اور سبب موجود ہے وہ یہ کہ قتل اعظم کبائر سے ہے؛ لہذا کفارہ قتل میں ایمان کی شرط لگائی جائے گی اور قسم توڑنا قتل سے کم درجے کا گناہ ہے لہذا اس میں رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا ضروری نہیں ہوگا؛ کیوں کہ سزا بقدر جرم ہوا کرتی ہے تو جہاں جرم بڑا تھا وہاں سزا سخت اور جہاں جرم چھوٹا تھا وہاں سزا ہلکی مقرر کی گئی، حاصل یہ ہوا کہ خفیف جرم کو شدید جرم پر قیاس کر کے کفارہ یمین میں بھی رقبہ مومنہ کی شرط لگانا درست نہیں ہے۔

(لَا يُقَالُ أَنْتُمْ قَيِّدَتُمُ الرِّقْبَةَ بِالسَّلَامَةِ) هَذَا إِشْكَالٌ أُوْرَدَهُ عَلَيْنَا فِي الْمَحْصُولِ ، وَهُوَ أَنَّكُمْ قَيِّدَتُمُ الْمُطْلَقَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ فَأَجَابَ بِقَوْلِهِ (لِأَنَّ الْمُطْلَقَ لَا يَتَنَاوَلُ مَا كَانَ نَاقِصًا فِي كَوْنِهِ رَقْبَةً ، وَهُوَ فَائِثٌ جِنْسِ الْمَنْفَعَةِ ، وَهَذَا مَا قَالَ عُلَمَاؤُنَا أَنَّ الْمُطْلَقَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْكَامِلِ) أَيْ الْكَامِلِ فِيمَا يُطْلَقُ عَلَيْهِ هَذَا الْاسْمُ كَالْمَاءِ الْمُطْلَقِ لَا يَنْصَرِفُ إِلَى مَاءِ الْوَرْدِ فَلَا يَكُونُ حَمْلُهُ عَلَى الْكَامِلِ تَقْيِيدًا

ترجمہ : (اعتراض نہ کیا جائے کہ تم لوگوں نے رقبہ کے سالم عن العيوب ہونے کی قید لگائی ہے) یہ ایک اشکال ہے جس کو امام رازی نے ”محصول“ میں ہم پر وارد کیا ہے اور وہ یہ

ہے کہ تم لوگوں نے اس مسئلے میں مطلق کو مقید کر دیا تو ماتن نے اپنے اس قول سے جواب دیا (اس لیے کہ مطلق اس کو شامل نہیں ہوتا جو رقبہ ہونے میں ناقص ہو اور یہ وہ ہے جس کی جنس منفعت فوت ہو گئی ہو اور اسی کو ہمارے علما نے یوں بیان کیا ہے کہ مطلق فرد کامل کی طرف پھیر دیا جاتا ہے) یعنی اس میں کامل ہو جس پر اس اسم کا اطلاق ہوتا ہے (جیسے کہ ماء مطلق گلاب کے پانی کی طرف نہیں پھیرا جاتا؛ لہذا اسے کامل پر محمول کرنا مقید کرنا نہیں ہوگا۔

تشریح : اس عبارت میں مصنف علیہ الرحمہ نے شوافع کے ایک اعتراض کو نقل کر کے اس کا جواب دیا ہے۔

اعتراض : اے خفیو! تم لوگوں نے بھی مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے وہ اس طرح کہ اللہ تعالیٰ نے کفارہ قتل اور دوسرے کفارات میں مطلق رقبہ کے آزاد کرنے کا حکم دیا ہے اور تم لوگوں نے اسے ایسے رقبہ کے ساتھ مقید کر دیا جو عیوب و نقائص سے صحیح و سالم ہو، خیال رہے کہ یہ اعتراض امام رازی نے ”محصول“ میں وارد کیا ہے۔

جواب : یہ اعتراض ہم پر وارد نہیں ہوتا؛ کیوں کہ مطلق ناقص کو شامل ہی نہیں ہوتا؛ لہذا ”تحریر رقبہ“ میں رقبہ سے مراد وہ ہے جس پر اسم رقبہ کا اطلاق علی وجہ الکمال ہو اور کامل رقبہ وہی ہوگا جو عیوب و نقائص سے صحیح و سالم ہو، یہ ایسے ہی ہے جیسے ماء مطلق کا حمل گلاب کے پانی پر نہیں ہوتا؛ لہذا رقبہ کو رقبہ سالمہ پر محمول کرنا اسے مقید کرنا نہیں ہوگا۔ اس ضابطے کو ہمارے علما اس طرح بیان کرتے ہیں۔ ”المطلق ينصرف الى الكامل“ یعنی مطلق فرد کامل پر محمول ہوتا ہے۔

(وَلَا يُقَالُ أَنْتُمْ قَيْدْتُمْ قَوْلَهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ ”فِي خَمْسٍ مِنَ الْبَابِ زَكَاةٌ“ بِقَوْلِهِ ”فِي خَمْسٍ مِنَ الْبَابِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ“ مَعَ أَنَّهَا دَخَلَا فِي السَّبَبِ) ، وَالْمَذْهَبُ عِنْدَكُمْ أَنَّ الْمُطْلَقَ لَا يُحْمَلُ عَلَى الْمُقَيَّدِ ، وَإِنْ اتَّحَدَتْ الْحَادِثَةُ إِذَا دَخَلَا عَلَى السَّبَبِ كَمَا فِي صَدَقَةِ الْفِطْرِ . (وَقَيْدْتُمْ قَوْلَهُ تَعَالَى ”وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ“ بِقَوْلِهِ تَعَالَى ”وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ“ مَعَ أَنَّهَا فِي حَدِيثَيْنِ) قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ”فَإِذَا بَلَغَ أَجْلُهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ

أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ ، وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ " فَأَجَابَ عَنِ الْإِسْكَالِيِّنِ الْمَذْكُورَيْنِ بِقَوْلِهِ (لِأَنَّ قَيْدَ الْإِسَامَةِ إِنَّمَا يَثْبُتُ بِقَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَيْسَ فِي الْعَوَامِلِ ، وَالْحَوَامِلِ ، وَالْعُلُوفَةِ صَدَقَةٌ ، وَالْعَدَالَةِ بِقَوْلِهِ تَعَالَى إِنَّ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ)

ترجمہ : (اور اعتراض نہ کیا جائے کہ تم لوگوں نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "فِي خَمْسٍ مِنَ الْاِبْلِ زَكَاةٌ" کو آپ کے قول "فِي خَمْسٍ مِنَ الْاِبْلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ" سے مقید کر دیا؛ باوجودیکہ یہ دونوں سبب پر داخل ہیں) اور تمہارا مذہب یہ ہے کہ مطلق مقید پر محمول نہیں ہوتا اگرچہ واقعہ متحد ہو جب کہ وہ دونوں سبب پر داخل ہوں جیسا کہ صدقہ فطر میں ہے (اور تم لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "وَأَشْهَدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ" کو "وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ" سے مقید کیا ہے باوجودیکہ دونوں کا تعلق دو واقعات سے ہے) اللہ تبارک و تعالیٰ نے ارشاد فرمایا: "فَإِذَا بَلَغَ الْاِجْلُ هُنَّ فَا مَسْكُو هُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فَارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَأَشْهَدُوا ذَوَى عَدْلٍ مِنْكُمْ" تو کما تن نے مذکورہ دونوں اعتراضوں کا جواب اپنے اس قول سے دیا (اس لیے کہ اسامت کی قید نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے قول "لَيْسَ فِي الْعَوَامِلِ وَالْحَوَامِلِ وَالْعُلُوفَةِ صَدَقَةٌ" سے ثابت ہے اور عدالت کی قید اللہ رب العزت کے ارشاد "إِنْ جَاءَ كُمْ فَاسِقٌ بَنِيًّا فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ" سے ثابت ہے)

تشریح : اس عبارت میں ہم احناف پر وارد کردہ دو اعتراض اور ان کے جواب مذکور ہیں پہلا اعتراض : آپ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ جب مطلق اور مقید سبب میں وارد ہوں تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ مطلق اور مقید سبب میں مذکور ہیں مگر اس کے باوجود آپ لوگوں نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے مثلاً ایک حدیث میں آیا "فِي خَمْسٍ مِنَ الْاِبْلِ زَكَاةٌ" یعنی ہر پانچ اونٹ میں زکوٰۃ ہے اور دوسری حدیث میں آیا "فِي خَمْسٍ مِنَ الْاِبْلِ السَّائِمَةِ زَكَاةٌ" یعنی ہر پانچ چرنے والے اونٹوں میں زکوٰۃ ہے یہ دونوں حدیثیں اسباب میں وارد ہیں؛ کیوں کہ یہ دونوں حدیثیں

اونٹوں کے بارے میں وارد ہوئی ہیں اور اونٹ زکوٰۃ کا سبب ہیں اور پہلی حدیث مطلق ہے جس میں سائمہ کی قید نہیں ہے اور دوسری حدیث میں سائمہ کی قید ہے اور اس جگہ آپ لوگوں نے حدیث مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہوئے کہا ہے کہ غیر سائمہ میں زکوٰۃ واجب نہ ہوگی۔

جواب: سائمہ ہونے کی قید ایک تیسری حدیث سے ثابت ہے کہ اللہ کے رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے ارشاد فرمایا ”لیس فی العوامل والحوامل والعلوفۃ صدقۃ“ یعنی جو جانور کھیتی کے کام میں آتے ہوں، جو بوجھ لادنے کے لیے ہوں اور جو صرف چارا کھاتے ہوں ان جانوروں میں زکوٰۃ نہیں ہے اور یہ تیسری حدیث اہل کے اطلاق کو منسوخ کر دیتی ہے حاصل یہ ہوا کہ مسئلہ زیر بحث میں غیر سائمہ سے زکوٰۃ ساقط ہونا سابقہ دونوں حدیثوں کے علاوہ ایک تیسری حدیث سے ثابت ہے تو ہم نے زکوٰۃ اہل کو سائمہ کی قید کے ساتھ اس حدیث سے مقید کیا ہے نہ یہ کہ مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

دوسرا اعتراض: آپ حضرات اس بات کے قائل ہیں کہ اگر حادثہ الگ الگ ہو تو مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا جائے گا حالاں کہ ہم دیکھتے ہیں کہ ایسے مقامات پر بھی آپ لوگ مطلق کو مقید پر محمول کرتے ہیں مثلاً باب بیع و شرا میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واشهدوا اذا تبایعتم“ مطلق ہے، عدالت کی قید کے ساتھ مقید نہیں ہے اور رجعت فی الطلاق کے بارے میں اللہ تعالیٰ کا ارشاد ”واشهدوا ذوی عدل منکم“ مقید ہے کہ اس میں عادل گواہوں کو مقرر کرنے کی بات کہی جا رہی ہے اور تم لوگ مطلقاً گواہی میں عدالت کی شرط لگاتے ہو؛ لہذا اس سے ثابت ہوا کہ حادثہ کے مختلف ہونے کے باوجود آپ لوگوں نے مطلق کو مقید پر محمول کیا ہے۔

جواب: ہم نے اس مسئلے میں مذکورہ دونوں آیتوں کے علاوہ ایک تیسری آیت پر عمل کیا ہے اور وہ آیت یہ ہے: ”یا ایہا الذین آمنوا ان جاءکم فاسق بنبأ فتبینوا“ یعنی اے ایمان والو! اگر فاسق تمہارے پاس کوئی خبر لائے تو خوب تحقیق کر لیا کرو، اس آیت سے معلوم ہوتا ہے کہ فاسق کی خبر واجب التوقف اور قابل تحقیق و تفتیش ہے اس لیے

ہم نے گواہوں کے لیے عادل ہونے کی شرط لگائی تو ہم نے اس مسئلے میں مطلق کو مقید پر محمول نہیں کیا ہے بلکہ ایک تیسری آیت کی وجہ سے گواہی کے لیے عدالت کو شرط قرار دیا ہے۔

(فَضْلٌ فِي حُكْمِ الْمُشْتَرَكِ التَّأْمُلُ فِيهِ حَتَّى يَتَرَجَّحَ أَحَدُ مَعَانِيهِ ، وَلَا يُسْتَعْمَلُ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى وَاحِدٍ لَا حَقِيقَةً لِأَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ لِلْمَجْمُوعِ) اِعْلَمْ أَنَّ الْوَاضِعَ لَا يَخْلُو إِمَّا أَنْ وَضَعَ الْمُشْتَرَكَ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمَعْنَيْنِ بِدُونِ الْآخِرِ أَوْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ الْآخِرِ أَيْ لِلْمَجْمُوعِ أَوْ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مُطْلَقًا فَإِنْ كَانَ الْأَوَّلُ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُرَادَ بِهِ أَحَدُهُمَا مَعَ الْآخِرِ وَالثَّانِي غَيْرُ وَاقِعٍ لِأَنَّ الْوَاضِعَ لَمْ يَضَعْهُ لِلْمَجْمُوعِ ، وَإِلَّا لَمْ يَصِحَّ اسْتِعْمَالُهُ فِي أَحَدِهِمَا بِدُونِ الْآخِرِ بِطَرِيقِ الْحَقِيقَةِ لَكِنَّ هَذَا صَحِيحٌ اتِّفَاقًا ، وَأَيْضًا عَلَى تَقْدِيرِ الْوُقُوعِ يَكُونُ اسْتِعْمَالُهُ اسْتِعْمَالًا فِي أَحَدِ الْمَعْنَيْنِ ، وَإِنْ وَجَدَ الْأَوَّلُ أَوْ الثَّالِثُ يَثْبُتُ الْمُدْعَى لِأَنَّ الْوَضْعَ تَخْصِصُ اللَّفْظِ بِالْمَعْنَى فَكُلُّ وَضْعٍ يُوجِبُ أَنْ لَا يُرَادَ بِاللَّفْظِ إِلَّا هَذَا الْمَعْنَى الْمَوْضُوعُ لَهُ ، وَيُوجِبُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْمَعْنَى تَمَامَ الْمُرَادِ بِاللَّفْظِ فَاعْتِبَارُ كُلِّ مِنَ الْمَوْضُوعَيْنِ يَنَافِي اعْتِبَارَ الْآخِرِ ، وَمَنْ عَرَفَ سَبَبَ وَقُوعِ الْإِشْتِرَاكِ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ امْتِنَاعُ اسْتِعْمَالِ اللَّفْظِ فِي الْمَعْنَيْنِ فَقَوْلُهُ : لِأَنَّهُ لَمْ يُوضَعْ لِلْمَجْمُوعِ إِشَارَةٌ إِلَى مَا ذَكَرْنَا مِنْ أَنَّ الْمُشْتَرَكَ إِنَّمَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُهُ فِي الْمَعْنَيْنِ إِذَا كَانَ مَوْضُوعًا لِلْمَجْمُوعِ ، وَوَضَعُهُ لِلْمَجْمُوعِ مُنْتَفٍ أَمَّا عَلَى التَّقْدِيرَيْنِ الْآخَرَيْنِ فَلَا يَصِحُّ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِمَا كَمَا ذَكَرْنَا . (وَلَا مَجَازًا لِاسْتِلْزَامِهِ الْجَمْعَ بَيْنَ الْحَقِيقَةِ ، وَالْمَجَازِ) فَإِنَّ اللَّفْظَ إِنْ اسْتُعْمِلَ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى وَاحِدٍ بِطَرِيقِ الْمَجَازِ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ الْوَاحِدُ مُسْتَعْمَلًا فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِي ، وَالْمَجَازِي مَعًا ، وَهَذَا لَا يَجُوزُ .

ترجمہ : (یہ فصل مشترک کے حکم کے بیان میں ہے ، مشترک میں تامل کیا جائے گا یہاں تک کہ اس کے معانی میں سے کوئی ایک رائج قرار پائے اور ایک معنی سے زیادہ میں اس کا استعمال نہیں ہو سکتا نہ تو حقیقہ ، اس لیے کہ اس کی وضع مجموع کے لیے نہیں ہوئی

ہے) تم جان لو کہ واضح خالی نہیں ہوگا یا تو اس نے مشترک کو دونوں معنوں میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کے بغیر وضع کیا ہوگا یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کے ساتھ یعنی مجموع کے لیے وضع کیا ہوگا یا ان دونوں میں سے ہر ایک کے لیے مطلقاً وضع کیا ہوگا پس اگر پہلا ہے تو جائز نہیں ہے کہ مشترک سے ان دونوں میں سے ایک دوسرے کے ساتھ مراد لیا جائے اور دوسرا واقع نہیں ہے؛ اس لیے کہ واضح نے اسے مجموع کے لیے وضع نہیں کیا ہے ورنہ تو ان دونوں میں سے ایک میں اس کا استعمال بطریق حقیقت صحیح نہ ہو تا لیکن یہ بالاتفاق صحیح ہے اور نیز وقوع کی تقدیر پر اس کا استعمال دو معنوں میں سے ایک میں استعمال ہوگا، اگر پہلا یا تیسرا پایا جائے تو مدعی ثابت ہو جائے گا؛ اس لیے کہ وضع لفظ کو معنی کے ساتھ خاص کرنا ہے تو ہر وضع اس بات کو واجب کرتی ہے کہ لفظ سے اس کا معنی موضوع لہ مراد لیا جائے اور اس بات کو بھی واجب کرتی ہے کہ یہی معنی لفظ سے تمام مراد ہو تو دونوں وضعوں میں سے ہر ایک کا اعتبار کرنا دوسرے کا اعتبار کرنے کے منافی ہے اور جس نے وقوع اشتراک کا سبب جان لیا اس پر مخفی نہیں ہے کہ لفظ کا استعمال دو معنوں میں نہیں ہو سکتا؛ لہذا ماتن کا قول ”لانه لم يوضع للمجموع“ اشارہ ہے اس کی طرف جو ہم نے ذکر کیا کہ مشترک کا استعمال دو معنوں میں اس وقت صحیح ہوتا جب اس کی وضع مجموع کے لیے ہوئی ہو اور وضع للمجموع مشترک میں منقش ہے لیکن دوسری دونوں تقدیروں پر تو اس کا استعمال ان دونوں میں صحیح نہیں ہوگا جیسا کہ ہم نے ذکر کیا (اور نہ ہی مجازاً؛ اس لیے کہ یہ جمع بین الحقیقۃ والجاز کو مستلزم ہے) کیوں کہ اگر لفظ کا استعمال بطریق مجاز ایک سے زائد معانی میں ہوگا تو اس کا استعمال معنی حقیقی میں بھی ہوگا تو لازم آئے گا کہ ایک ہی لفظ کا استعمال معنی حقیقی اور معنی مجازی میں ایک ساتھ ہو اور یہ جائز نہیں ہے۔

تشریح: یہاں سے مصنف علیہ الرحمہ مشترک کا حکم بیان کر رہے ہیں چنانچہ فرمایا کہ مشترک کا حکم یہ ہے کہ اس میں غور و تامل کیا جائے، تاکہ اس کے متعدد معانی میں سے کوئی ایک معنی رائج ہو جائے۔

ولا يستعمل فی اکثر: عموم مشترک کے جواز اور عدم جواز کے سلسلے میں اہل علم

کے درمیان اختلاف ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ایک وقت میں ایک لفظ سے دو معنوں میں سے ہر ایک معنی کو اس طور پر مراد لینا کہ ان میں سے ہر ایک معنی مراد اور مدار حکم ہو، جائز ہے یا نہیں، مثلاً ایت العین کہا جائے اور مراد باصرہ اور جار یہ دونوں لیا جائے تو بعض حضرات جواز کے قائل ہیں اور بعض عدم جواز کے قائل ہیں، بعض لوگوں کے نزدیک نفی کی صورت میں تو کئی معنوں کو مراد لیا جاسکتا ہے مگر اثبات کی صورت میں کئی معنوں کو مراد لینا جائز نہیں ہے اور یہ اختلاف اس وقت ہے جب کئی معنوں کا جمع ہونا ممکن ہو، جہاں جمع ممکن نہ ہو وہاں سب عدم جواز کے قائل ہیں پھر جو لوگ جمع کے قائل ہیں ان کے درمیان بھی اختلاف ہوا ہے، بعض لوگوں نے کہا کہ مشترک سے اس کے تمام معانی حقیقہ مراد ہوں گے اور بعض لوگوں نے کہا کہ مجازاً تو کئی معنوں کا ارادہ جائز ہے، حقیقہ نہیں، مصنف علیہ الرحمہ کا مذہب مختار یہ ہے کہ لفظ مشترک سے ایک سے زائد معنوں کا ارادہ نہ تو حقیقہ جائز ہے اور نہ مجازاً، چنانچہ اس پر دلیل قائم کرتے ہوئے فرمایا کہ واضح نے لفظ مشترک کو دو معنوں میں سے ہر ایک کے لیے دوسرے کا اعتبار کیے بغیر وضع کیا ہوگا یا دوسرے کا اعتبار کرتے ہوئے یعنی مجموع کے لیے وضع کیا ہوگا یا مطلقاً ہر ایک کے لیے وضع کیا ہوگا یعنی ایک معنی کے لیے وضع کرتے وقت دوسرے معنی کی طرف بالکل توجہ نہ ہوگی، تو یہ کل تین صورتیں ہو گئیں، دوسری صورت یعنی جب اس کی وضع مجموعہ معنیں کے لیے ہو تو یہ واقع کے خلاف ہے؛ کیوں کہ اگر واضح نے مجموعے کے لیے وضع کیا ہوگا تو دوسرے کا اعتبار کیے بغیر ایک معنی میں مشترک کا استعمال حقیقہ صحیح نہیں ہوگا حالاں کہ ایک معنی میں لفظ مشترک کا استعمال حقیقہ صحیح ہے، اس سے معلوم ہوا کہ واضح نے مجموعہ معنیں کے لیے لفظ مشترک کو وضع نہیں کیا ہے اور اگر مان لیا جائے کہ لفظ مشترک کی وضع مجموعہ من حیث المجموع کے لیے ہوئی ہے تو پھر مجموعہ معنیں کے لیے اس لفظ کا استعمال احداً معنیں کے لیے استعمال ہوگا؛ کیوں کہ مجموعی طور پر یہ معنی واحد ہے، بلکہ اس صورت میں لفظ مشترک کے مشترک ہونے میں اشتباہ واقع ہوگا؛ کیوں کہ اس صورت میں اس کی وضع مجموعی طور پر ایک معنی کے لیے ہوئی حالاں کہ مشترک کی وضع چند معانی کے لیے اوضاع متعددہ کے

ساتھ ہوتی ہے، بہر حال دوسری صورت باطل ہوگئی کہ مشترک کی وضع مجموعہ معنیں کے لیے ہو، رہی پہلی صورت کہ مشترک کی وضع ایک معنی کے لیے دوسرے کا اعتبار کیے بغیر ہو اور تیسری صورت کہ اس کی وضع ایک معنی کے لیے مطلقاً ہو تو ان دونوں صورتوں میں ہمارا مدعی ثابت ہو جائے گا کہ مشترک کا استعمال ایک سے زائد معنوں میں علی سبیل الحقیقہ نہیں ہو سکتا؛ کیوں کہ وضع کے اندر تخصیص لفظ بالمعنی ہوتی ہے بایں طور کہ وہ لفظ اس معنی پر مقصور و محصور ہے، اس سے تجاوز کرتے ہوئے غیر کی طرف نہ جایا جائے اور بوقت استعمال غیر کا ارادہ نہ کیا جائے تو ہر وضع اس بات کو واجب کرتی ہے کہ لفظ سے صرف وہ معنی مراد لیا جائے جس کے لیے وہ لفظ وضع کیا گیا ہے اور وضع اس امر کو بھی واجب کرے گی کہ وہی ایک معنی لفظ کی پوری مراد ہو تو ہر ایک وضع کا اعتبار دوسری وضع کے اعتبار کے منافی ہوگا اور جو لوگ وقوع اشتراک کے سبب سے واقف ہیں ان پر مخفی نہیں ہے کہ لفظ کا بیک وقت دونوں معنوں میں استعمال ہونا مستنع ہے؛ کیوں کہ وضع اگر اللہ تبارک و تعالیٰ ہے تو اشتراک سے مقصود آزمائش ہوتی ہے کہ بندوں میں سے کون غور و تامل کر کے تعین مراد کو پہنچتا ہے اور مستحق اجر و ثواب ہوتا ہے اور آزمائش کا تحقق اسی وقت ہوگا جب مختلف معانی میں سے کوئی ایک ہی معنی مراد ہو اگر بیک وقت تمام معانی مراد ہوں تو آزمائش کیسی! اور اگر وضع غیر اللہ ہے یعنی بندوں میں سے کوئی ہے تو پھر اشتراک سے مقصود ابہام ہوتا ہے کہ سامع کو پوری مراد سمجھ میں نہ آئے جیسے: ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ سے ایک شخص نے سفر ہجرت کے دوران حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پوچھا کہ یہ کون ہیں؟ تو ابو بکر صدیق رضی اللہ عنہ نے ارشاد فرمایا تھا ”رجل یہدینى السبیل“ تو اس سے سائل نے یہی سمجھا کہ ابو بکر راستے سے واقف نہیں ہیں اور یہ صاحب ان کو راستہ دکھا رہے ہیں جب کہ ابو بکر صدیق کی مراد کچھ اور تھی تو یہ ابہام ہے اور ابہام کا تحقق اسی وقت ہوگا جب اس کا استعمال ایک معنی میں ہو اگر دونوں معنوں میں اس کا استعمال بیک وقت صحیح ہو تو پھر یہ ابہام نہیں ہو سکتا، بہر حال یہ بات ثابت ہوگئی کہ لفظ مشترک کا استعمال بیک وقت دونوں معنوں میں نہیں ہو سکتا، اس تفصیل سے واضح ہو گیا کہ لفظ مشترک کا استعمال ایک

سے زائد معنوں میں ہدیہ نہیں ہو سکتا اور مجازاً بھی نہیں ہو سکتا ورنہ جمع بین التہنیت والہماز لازم آئے گا؛ کیوں کہ اگر لفظ کا استعمال ایک سے زیادہ معنوں میں بطور مجاز ہو تو ایک لفظ معنی حقیقی اور معنی مجازی دونوں میں مستعمل ہو گا اور یہ جائز نہیں ہے۔

(فَإِنْ قِيلَ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ الْآيَةُ وَالصَّلَاةُ مِنَ اللَّهِ رَحْمَةً، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتَغْفَارٌ قُلْنَا لَا اشْتِرَاكَ لَأَنَّ سِيَاقَ الْكَلَامِ لَا يَجِبُ إِلَّا قِدَاءٌ فَلَا بُدَّ مِنَ اتِّحَادِ مَعْنَى الصَّلَاةِ مِنَ الْجَمِيعِ لَكِنَّهُ يَخْتَلِفُ بِاخْتِلَافِ الْمَوْضُوفِ كَسَائِرِ الصِّفَاتِ لَا بِحَسَبِ الْوَضْعِ) اَعْلَمُ أَنَّ الْمُجَوِّزِينَ تَمَسَّكُوا بِقَوْلِهِ تَعَالَى "إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ" فَإِنَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى رَحْمَةً، وَمِنَ الْمَلَائِكَةِ اسْتَغْفَارٌ، وَقَدْ أُوْرِدُوا عَلَى هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ قِبَلِنَا إِشْكَالًا فَاسِئِدًا، وَهُوَ أَنَّ هَذَا لَيْسَ مِنَ الْمُتَنَازِعِ فِيهِ فَإِنَّ الْفِعْلَ مُتَعَدِّدٌ بِتَعَدُّدِ الضَّمَائِرِ فَكَأَنَّهُ كَرَّرَ لَفْظَ يُصَلِّي، وَأَجَابُوا عَنْ هَذَا بِأَنَّ التَّعَدُّدَ بِحَسَبِ الْمَعْنَى لَا بِحَسَبِ اللَّفْظِ لِغَدَمِ الْإِخْتِيَا جِ إِلَى هَذَا، وَهَذَا الْإِشْكَالُ مِنْ قِبَلِنَا فَاسِئِدٌ لِأَنَّا لَا نَجُوزُ فِي مِثْلِ هَذِهِ الصُّورَةِ أَى فِي صُورَةِ تَعَدُّدِ الضَّمَائِرِ أَيْضًا فَتَكُونُ الْآيَةُ مِنَ الْمُتَنَازِعِ فِيهِ، وَالْجَوَابُ الصَّحِيحُ لَنَا أَنَّ فِي الْآيَةِ لَمْ يُوجَدْ اسْتِعْمَالُ الْمُشْتَرَكِ فِي أَكْثَرِ مِنْ مَعْنَى وَاحِدٍ لِأَنَّ سِيَاقَ الْآيَةِ لَا يَجِبُ اقْتِدَاءُ الْمُؤْمِنِينَ بِاللَّهِ تَعَالَى، وَمَلَائِكَتِهِ فِي الصَّلَاةِ عَلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَلَا بُدَّ مِنَ اتِّحَادِ مَعْنَى الصَّلَاةِ مِنَ الْجَمِيعِ لِأَنَّهُ لَوْ قِيلَ إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرْحَمُ النَّبِيَّ وَالْمَلَائِكَةَ يَسْتَغْفِرُونَ لَهُ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْعُوا لَهُ لَكَانَ هَذَا الْكَلَامُ فِي غَايَةِ الرُّكَاكَةِ فَعَلِمَ أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنَ اتِّحَادِ مَعْنَى الصَّلَاةِ سَوَاءً كَانَ مَعْنَى حَقِيقِيًّا أَوْ مَعْنَى مَجَازِيًّا أَمَّا الْحَقِيقِيُّ فَهُوَ الدُّعَاءُ فَالْمُرَادُ وَاللَّهُ اَعْلَمُ أَنَّهُ تَعَالَى يَدْعُو ذَاتَهُ بِإِيصَالِ الْخَيْرِ إِلَى النَّبِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ ثُمَّ مِنْ لَوَازِمِ هَذَا الدُّعَاءِ الرَّحْمَةُ فَالَّذِي قَالَ: إِنَّ الصَّلَاةَ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى رَحْمَةً فَقَدْ أَرَادَ هَذَا

الْمَعْنَى لَا أَنَّ الصَّلَاةَ وَضِعَتْ لِلرَّحْمَةِ كَمَا ذَكَرَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى "يُجِبُهُمْ وَيُجِبُونَهُ" أَنَّ الْمَحَبَّةَ مِنَ اللَّهِ إِصَالُ الثَّوَابِ، وَمِنَ الْعَبْدِ الطَّاعَةِ وَلَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ الْمَحَبَّةَ مُشْتَرَكَةٌ مِنْ حَيْثُ الْوَضْعُ بَلِ الْمُرَادُ أَنَّهُ أَرَادَ بِالْمَحَبَّةِ لَا زِمَها، وَاللَّازِمُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى ذَلِكَ، وَمِنَ الْعَبْدِ هَذَا، وَأَمَّا الْمَجَازِيُّ فَكِبَارِادَةُ الْخَيْرِ، وَنَحْوُهَا مِمَّا يَلِيْقُ بِهَذَا الْمَقَامِ ثُمَّ إِنْ اخْتَلَفَ ذَلِكَ الْمَعْنَى لِأَجْلِ اخْتِلَافِ الْمَوْصُوفِ فَلَا بَأْسَ بِهِ فَلَا يَكُونُ هَذَا مِنْ بَابِ الْإِشْتِرَاكِ بِحَسَبِ الْوَضْعِ وَلَمَّا بَيَّنَّا اخْتِلَافَ الْمَعْنَى بِاعْتِبَارِ اخْتِلَافِ الْمُسْنَدِ إِلَيْهِ يُفْهَمُ مِنْهُ أَنَّ مَعْنَاهُ وَاحِدٌ لَكِنَّهُ يَخْتَلِفُ بِحَسَبِ الْمَوْصُوفِ لَا أَنَّ مَعْنَاهُ مُخْتَلِفٌ وَضَعًا، وَهَذَا جَوَابٌ حَسَنٌ تَفَرَّدْتُ بِهِ.

ترجمہ: (تو اگر اعتراض کیا جائے کہ آیت کریمہ "ان الله وصلون على النبي" میں صلاۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے، اور ملائکہ کی جانب سے استغفار ہے تو ہم جواب میں کہیں گے کہ یہاں اشتراک نہیں ہے؛ کیوں کہ سیاق کلام اقتدا کو واجب کرنے کے لیے ہے، تو تمام کی جانب سے معنی صلاۃ کا متحد ہونا ضروری ہے، لیکن وہ موصوف کے اختلاف سے مختلف ہوگا جس طرح تمام صفات موصوف کے اختلاف سے مختلف ہوتی ہیں، وضع کے اعتبار سے معنی صلاۃ مختلف نہیں ہوگا) تم جان لو کہ مجوزین نے اللہ تعالیٰ کے قول "ان الله وصلون على النبي" سے استدلال کیا ہے؛ اس لیے کہ صلاۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے اور ملائکہ کی جانب سے استغفار ہے، کچھ لوگوں نے اس آیت پر ہماری جانب سے ایک فاسد اشکال وارد کیا ہے اور وہ یہ ہے کہ آیت متنازع فیہ نہیں ہے؛ کیوں کہ ضمائر کے متعدد ہونے کی وجہ سے فعل متعدد ہے تو گویا لفظ بصلی یہاں پر مکرر ہے اور ان لوگوں نے اس کا یہ جواب دیا ہے کہ تعدد معنی کے اعتبار سے ہے؛ نہ کہ لفظ کے اعتبار سے؛ کیوں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے، اور یہ اشکال ہماری جانب سے فاسد ہے؛ اس لیے کہ ہم اس طرح کی صورتوں میں بھی یعنی تعدد ضمائر کی صورت میں بھی اسے جائز قرار نہیں دیتے؛ لہذا آیت کریمہ متنازع فیہ ہے، اور ہماری

جانب سے صحیح جواب یہ ہے کہ آیت میں لفظ مشترک کا استعمال ایک معنی سے زائد میں نہیں پایا جاتا؛ کیوں کہ آیت کا سیاق اس بات کا تقاضا کرتا ہے کہ صلاۃ علی النبی کے باب میں مومنین پر اللہ اور اس کے فرشتوں کی اقتدا واجب ہے؛ لہذا سب کی جانب سے معنی صلاۃ کا متحد ہونا ضروری ہوگا؛ اس لیے کہ اگر کہا جائے کہ اللہ تعالیٰ نبی پر رحمت نازل فرماتا ہے اور ملائکہ آپ کے لیے استغفار کرتے ہیں، اے ایمان والو! تم ان کے لیے رحمت کی دعا کرو تو یہ کلام انتہائی رکیم ہوگا پس جان لیا گیا کہ معنی صلاۃ کا متحد ہونا ضروری ہے خواہ اتحاد معنی حقیقی کے اعتبار سے ہو یا معنی مجازی کے اعتبار سے، بہر حال معنی حقیقی کے اعتبار سے متحد ہونا تو اس طرح ہو سکتا ہے کہ آیت سے مراد - واللہ اعلم - یہ ہو کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کو نبی صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف ایصال خیر کے ساتھ بلاتا ہے پھر اس دعا کے لوازم سے رحمت ہے تو جن لوگوں نے کہا ہے کہ صلوۃ اللہ کی جانب سے رحمت ہے ان کی مراد یہی ہے کہ یہ مطلب نہیں ہے کہ صلاۃ کی وضع رحمت کے لیے ہوئی ہے جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے قول ”یحبہم و یحبونہ“ میں ذکر کیا گیا ہے کہ محبت اللہ کی جانب سے ایصال ثواب اور بندے کی جانب سے طاعت ہے، یہ مراد نہیں ہے کہ محبت من حیث الوضع مشترک ہے بلکہ محبت سے اس کا لازم مراد ہے اور لازم محبت اللہ کی جانب سے یہ ہے کہ بندے کو ثواب عطا فرمائے اور بندے کی جانب سے یہ ہے کہ اپنے رب کی اطاعت کرے اور جہاں تک معنی مجازی کے اعتبار سے صلاۃ کا متحد ہونا ہے تو وہ جیسا کہ ارادہ خیر وغیرہ ہے جو اس مقام کے مناسب ہے (مثلاً نور الانوار میں مرقوم ہے کہ یہاں صلاۃ کا معنی اعتنائے شان ہے، اب آیت کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ اور اس کے فرشتے نبی کی اعتنائے شان کرتے ہیں یعنی ان کی شان کی طرف توجہ کرتے ہیں؛ لہذا اے مسلمانو! تم بھی نبی کی طرف متوجہ ہو اور یہ اعتنا اللہ کی طرف سے بصورت رحمت ہے، ملائکہ کی طرف سے بصورت استغفار ہے اور مومنین کی طرف سے بصورت دعا ہے) پھر یہی معنی مجازی اگر موصوف کے اعتبار سے مختلف ہو جائے تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے اور یہ بحسب الوضع باب اشتراک سے نہیں ہوگا اور جب اختلاف معنی اختلاف مسند الیہ کے اعتبار سے بیان کیا گیا تو اس سے معلوم

ہوا کہ صلاۃ کا معنی سب کی جانب سے ایک ہی ہے لیکن وہ معنی موصوف کے اعتبار سے مختلف ہوگا، نہ یہ کہ صلاۃ کا معنی وضع کے اعتبار سے مختلف ہے، یہ جواب بہت عمدہ ہے جس میں میں منفرد ہوں۔

تشریح : فان قيل : اس عبارت میں ان لوگوں کی طرف سے ہمارے اوپر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے جو عموم مشترک کے جواز کے قائل ہیں، اعتراض کی تقریر یہ ہے کہ آیت کریمہ ”ان اللہ و ملائکتہ یصلون علی النبی“ میں صلاۃ اللہ کی طرف سے رحمت اور ملائکہ کی طرف سے استغفار ہے یعنی ایک ہی لفظ سے دونوں کا ارادہ کیا گیا ہے، اس سے معلوم ہوا کہ لفظ مشترک بیک وقت دو معنوں میں استعمال ہو سکتا ہے حالاں کہ آپ اس کے قائل نہیں ہیں۔

جواب : یہاں اشتراک نہیں ہے؛ کیوں کہ سیاق کلام ایجاب اقتدا کے لیے ہے یعنی مسلمانوں پر اللہ اور اس کے فرشتوں کی اقتدا واجب قرار دی گئی ہے اور اقتدا اسی وقت ہو سکتی ہے جب فعل ایک ہو یعنی مقتدی اور مقتدی دونوں ایک ہی جیسا فعل کریں، اگر دونوں کا فعل الگ الگ ہو تو اقتدا درست نہیں ہوتی؛ لہذا ضروری ہے کہ یہاں صلاۃ کا معنی ایک ہی ہو، ہاں وہ ایک معنی موصوف کے اختلاف سے مختلف ہوگا جس طرح تمام صفات اپنے موصوف کے اعتبار سے مختلف ہوتی ہیں؛ لہذا جب صلاۃ کا موصوف ذات باری ہو تو اس سے مراد رحمت ہوگی اور جب اس کا موصوف ملائکہ ہوں تو اس سے مراد استغفار ہوگا۔

وقد اوردوا : یہاں سے بتانا چاہتے ہیں کہ ہماری طرف سے کچھ لوگوں نے اس آیت پر ایک، فاسد اور بے کار اشکال وارد کیا ہے کہ یہ آیت محل نزاع نہیں ہے؛ کیوں کہ فعل کا تعدد یہاں ضمیروں کے تعدد کی وجہ سے ہے، گویا لفظ ”یصلی“ یہاں پر مکرر ہے تو رحمت کے معنی میں الگ یصلی ہے اور استغفار کے معنی میں الگ یصلی ہے اور یہ تعدد معنی کے اعتبار سے ہے لفظ کے اعتبار سے نہیں؛ کیوں کہ اس کی کوئی ضرورت نہیں ہے مگر مصنف کو یہ منظور نہیں ہے چنانچہ آپ فرماتے ہیں کہ ہماری جانب سے یہ اشکال فاسد ہے، کیوں

کہ تعدد ضما کر کی صورت میں بھی ایک لفظ مشترک سے ہمارے نزدیک متعدد معانی مراد لینا جائز نہیں ہے حاصل یہ ہوا کہ آیت یقیناً محل نزاع ہے اور اس کا جواب وہی دیا جائے گا جو اوپر مذکور ہے، باقی چیزیں ترجمے سے ظاہر ہیں؛ لہذا ان کی تشریح کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

وَتَمَسُّكُوا أَيُّضًا بِقَوْلِهِ تَعَالَى "أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ" الْآيَةِ حَيْثُ نَسَبَ السُّجُودَ إِلَى الْعُقَلَاءِ ، وَغَيْرِهِمْ كَالشُّجَرِ ، وَالذُّوَابِ وَالْأَرْضِ فَمَا نُسِبَ إِلَى غَيْرِ الْعُقَلَاءِ يُرَادُ بِهِ الْإِنْقِيَادُ لَا وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى "وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" يَذُلُّ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِالسُّجُودِ الْمُنْسُوبِ إِلَى الْإِنْسَانِ هُوَ وَضْعُ الْجَبْهَةِ عَلَى الْأَرْضِ إِذْ لَوْ كَانَ الْمُرَادُ الْإِنْقِيَادَ لَمَا قَالَ "وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ" لِأَنَّ الْإِنْقِيَادَ شَامِلٌ لِجَمِيعِ النَّاسِ أَقُولُ تَمَسُّكُهُمْ بِهَذِهِ الْآيَةِ لَا يَتِمُّ إِذْ يُمَكِّنُ أَنْ يُرَادَ بِالسُّجُودِ الْإِنْقِيَادُ فِي الْجَمِيعِ ، وَمَا ذَكَرُوا أَنَّ الْإِنْقِيَادَ شَامِلٌ لِجَمِيعِ النَّاسِ بَاطِلٌ لِأَنَّ الْكُفَّارَ لَا سِيَّمًا الْمُنْكَرِينَ مِنْهُمْ لَا يَمَسُّهُمْ الْإِنْقِيَادُ أَصْلًا ، وَأَيُّضًا لَا يَبْعُدُ أَنْ يُرَادَ بِالسُّجُودِ ، وَضْعُ الرَّأْسِ عَلَى الْأَرْضِ فِي الْجَمِيعِ ، وَلَا يَحْكُمُ بِاسْتِحْوَاجِهِ مِنَ الْجَمَادَاتِ إِلَّا مَنْ يَحْكُمُ بِاسْتِحْوَاجِهِ التَّسْبِيحِ مِنَ الْجَمَادَاتِ ، وَالشَّهَادَةِ مِنَ الْجَوَارِحِ ، وَالْأَعْضَاءِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَعَ أَنَّ مُحْكَمَ الْكِتَابِ نَاطِقٌ بِهَذَا ، وَقَدْ صَحَّ أَنَّ النَّبِيَّ عَلَيْهِ السَّلَامُ سَمِعَ تَسْبِيحَ الْخَصَا وَقَوْلَهُ تَعَالَى "وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ" يُحَقِّقُ أَنَّ الْمُرَادَ هُوَ حَقِيقَةُ التَّسْبِيحِ لَا الدَّلَالَةُ عَلَى وَحْدَانِيَّتِهِ تَعَالَى فَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى "لَا تَفْقَهُونَ" لَا يَلِيقُ بِهَذَا فَعَلِمَ بِهَذَا أَنَّ وَضْعَ الرَّأْسِ خُضُوعًا لِلَّهِ تَعَالَى غَيْرُ مُمْتَنِعٍ مِنَ الْجَمَادَاتِ بَلْ هُوَ كَائِنٌ لَا يُنْكَرُهُ إِلَّا مُنْكَرٌ خَوَارِقُ الْعَادَاتِ .

ترجمہ: نیز ان لوگوں نے اللہ تعالیٰ کے قول "الَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي

المسمون“ سے استدلال کیا ہے بایں طور کہ جود کی نسبت عقلا اور غیر عقلا مثلاً درخت، جانور اور زمین کی طرف ہے تو جب غیر عقلا کی طرف اس کی نسبت ہوگی تو اس سے انقیاد مراد لیا جائے گا، نہ کہ وضع الجہۃ علی الارض یعنی پیشانی کو زمین پر رکھنا اور جب اس کی نسبت عقلا کی طرف ہوگی تو اس سے مراد وضع الجہۃ علی الارض ہوگا؛ کیوں کہ اللہ تعالیٰ کا قول ”و کثیر من الناس“ اس بات پر دلالت کر رہا ہے کہ جود کی نسبت جب انسان کی طرف ہوگی تو اس سے مراد ”وضع الجہۃ علی الارض“ ہوگا؛ اس لیے کہ اگر مراد انقیاد ہوتا تو پھر ”و کثیر من الناس“ نہ کہا جاتا؛ کیوں کہ انقیاد تو تمام لوگوں کو شامل ہے، میں کہتا ہوں کہ اس آیت سے ان کا استدلال تام نہیں ہے؛ کیوں کہ ممکن ہے کہ سب میں جود سے مراد انقیاد ہو اور جو ان لوگوں نے ذکر کیا کہ انقیاد تو تمام لوگوں کو شامل ہے یہ باطل ہے؛ اس لیے کہ کفار خاص طور پر منکرین کو تو انقیاد نے مس تک نہیں کیا اور نیز بعید نہیں ہے کہ تمام میں جود سے مراد ”وضع الرأس علی الارض“ ہو اور جمادات سے اس کو محال وہی لوگ سمجھتے ہیں جو جمادات سے تسبیح اور قیامت کے دن اعضاء جو ارج سے گواہی کو محال سمجھتے ہیں باوجودیکہ کتاب اللہ اس پر ناطق ہے اور حدیث صحیح سے ثابت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کنکریوں کی تسبیح سنی ہے اور اللہ تبارک و تعالیٰ کا ارشاد ”ولکن لا تفقہون تسبیحہم“ بھی اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ مراد حقیقی تسبیح ہے، دلالت علی الوجدانیت یعنی تسبیح حالی مراد نہیں ہے (کیوں کہ یہ تسبیح تو ہمیں سمجھ میں آتی ہے کہ تمام موجودات، ممکن و مخلوق ہونے کی حیثیت سے ایک واجب الوجود کے محتاج ہیں جو ایک ہی ہو سکتا ہے) تو اس سے معلوم ہوا کہ خدا کے حضور عاجزی کا اظہار کرتے ہوئے سر کو زمین پر رکھ دینا جمادات سے محال نہیں ہے بلکہ یہ موجود ہے، اس کا انکار صرف وہی کرے گا جو خوارق عادات کا منکر ہو (حاصل یہ ہوا کہ اس آیت میں بھی جود کو ایک ہی معنی میں استعمال کیا گیا ہے اور وہ معنی حقیقی بھی ہو سکتا ہے یعنی ”وضع الرأس علی الارض“ اور معنی مجازی بھی ہو سکتا ہے یعنی ”انقیاد للہ تعالیٰ“۔

